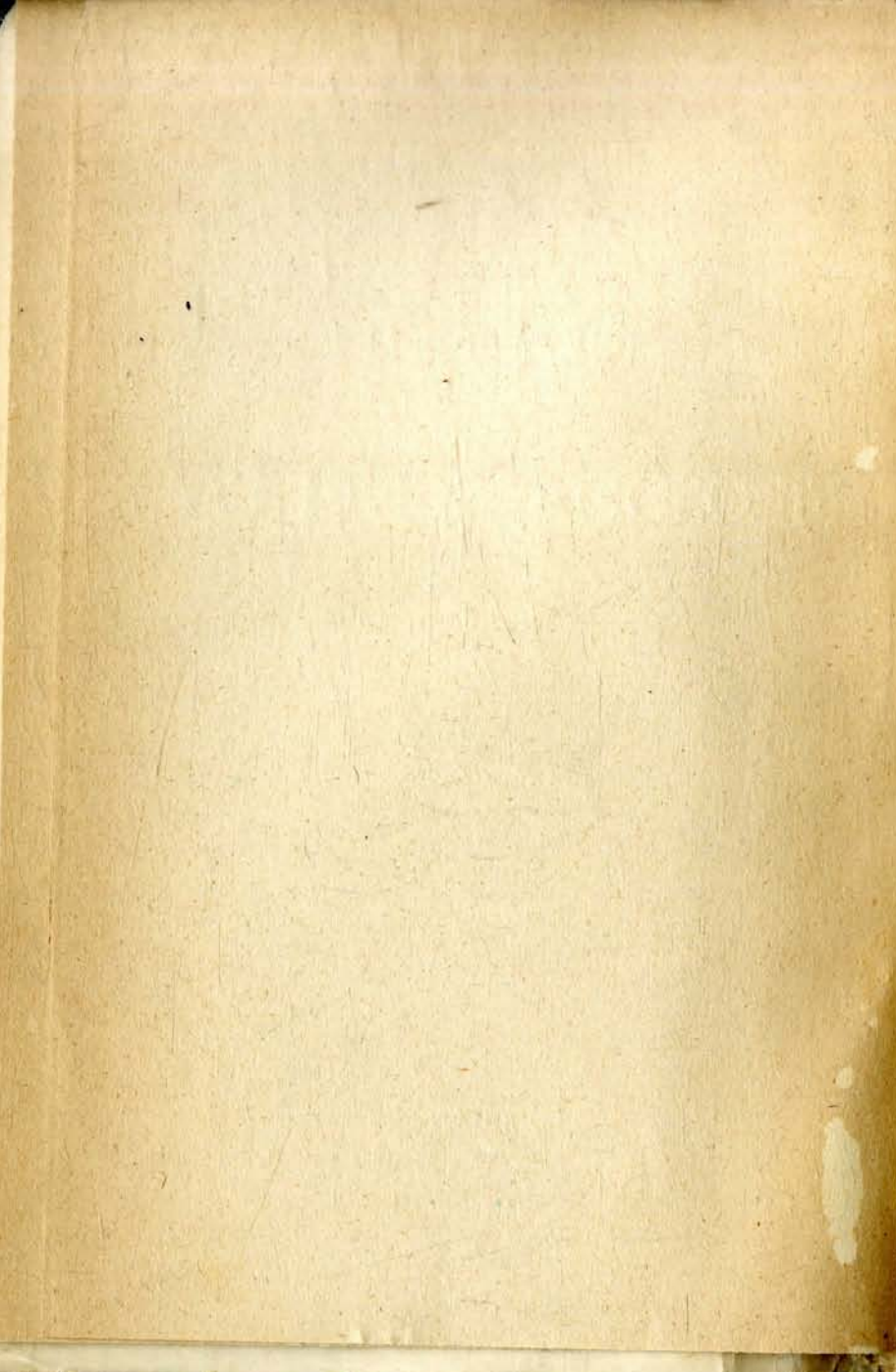


5734
GIUSEPPE RENSI
DELLA REGIA UNIVERSITÀ DI GENOVA

LINEAMENTI
DI
FILOSOFIA SCETTICA



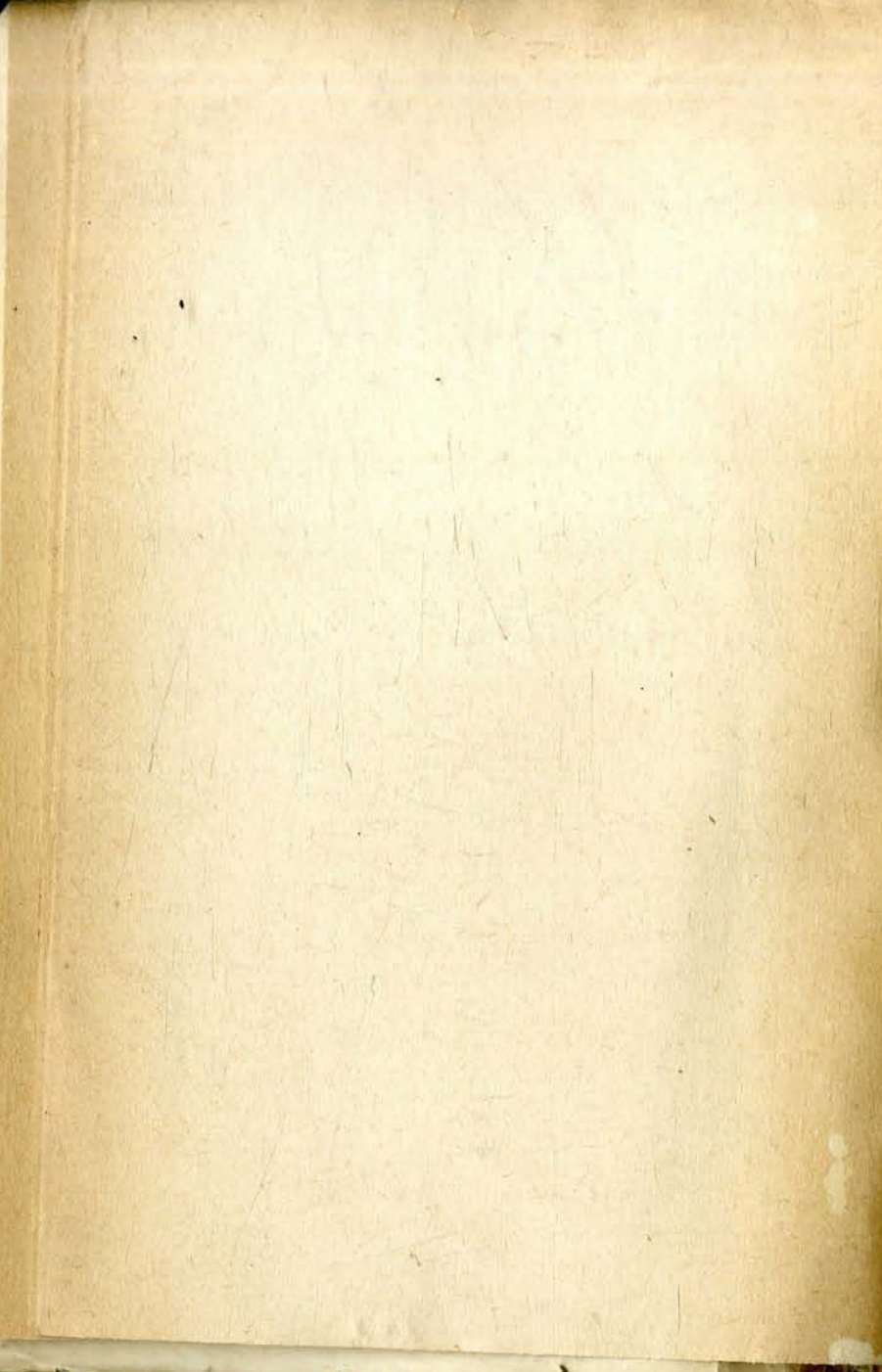
BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE



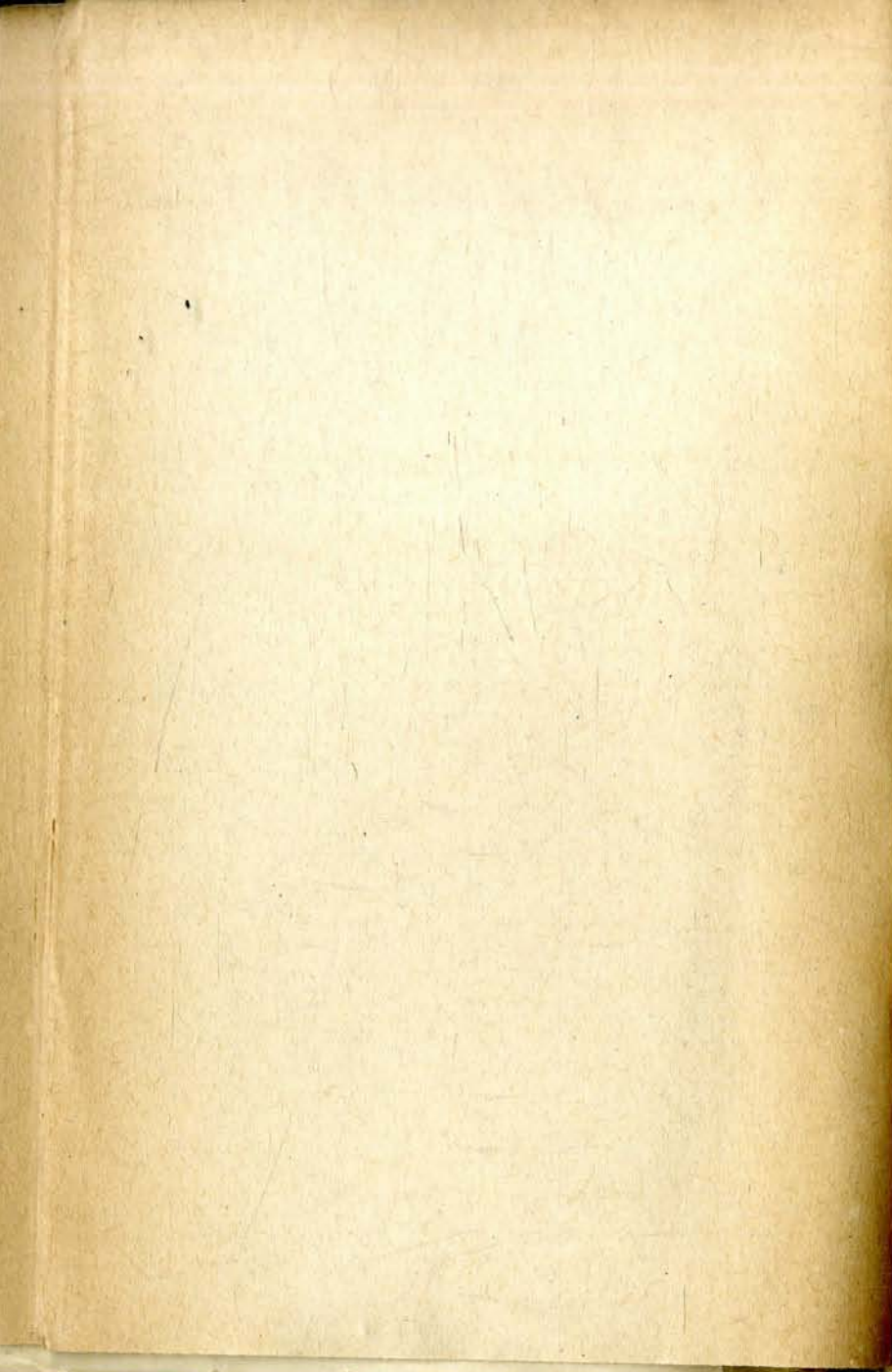
ALLA MEMORIA

DI

GIUSEPPE FRACCAROLI



PREFAZIONE



Pro aris et focis

Il fatto che le idee d'un pensatore abbiano subito e vadano subendo mutamenti e assumendo nuove orientazioni, è così ovvio, costante, comunissimo che non varrebbe la pena di intrattenervisi intorno nè per constatarlo nè per respingerlo. Come è miserabile il vanto di aver persistito per tutta la vita in un cerchio di idee, così è futile l'accusa d'esserne uscito. Continuar a pensare vuol dire precisamente nient' altro che aggiungere del nuovo al pensiero che si è pensato, far crescere il pensiero su sè stesso, far sì quindi che esso si muova e perciò si sposti, precisamente come camminare non vuol dire *piétiner sur place*. Tutto questo conoscono benissimo anche coloro che quando possono accusare un avversario d'aver mutato pensiero, sono esultanti, perchè sebbene valutino perfettamente nell'intimo la vanità dell'accusa, sanno che con essa si può far presa sul popolino. Tutto questo poi dovrebbero, come è naturale, specialmente riconoscere, se non le vecchie mummie della filosofia, almeno coloro per i quali lo spirito è soltanto *atto*, continua nuova autocreazione. Invece, sono precisamente costoro che maggiormente gavazzano nell' insistere sull'accusa di mutamento, e nel gonfiarla ed esagerarla, come se potesse diventare — e se essi in particolare poi, coerentemente alla loro dottrina, po-

tessero in buona fede ritenerla — un' accusa di grave momento ¹.

Non sembri quindi inopportuno che io stabilisca, almeno per chi vuol essere *candidus*, come una volta si supponeva fosse ogni lettore, che il pensiero che viene formulato nel presente volume non è nemmeno per ombra una rinnegazione e uno scarto rispetto al mio pensiero precedente, ma è questo stesso pensiero che si sviluppa e procede, e, liberato da scorie e deviazioni, viene alla piena coscienza di sè.

Basterà a tal uopo che io faccia riferimento alle parole con cui, proprio sulla soglia della mia attività filosofica, ne segnavo la direzione: « Qualche millennio di svariate ipotesi metafisiche e un secolo di educazione strettamente scientifica hanno tolto al pensiero contemporaneo ogni rigidità dogmatica. Noi possiamo comprendere e, quasi diremmo, accogliere nel più intimo del nostro spirito le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte: la fede, come la ne-

(1) Cfr., per quanto mi riguarda, *Critica* anno XV p. 318, XVI fasc. IV. Ed è proprio specialmente il Croce che può arrogarsi di giudicare altrui sul fondamento di questa accusa, egli che in un punto particolare e centralissimo del suo pensiero filosofico, quello del rapporto tra filosofia e storia, cambiò dal bianco al nero! Se si vuol cogliere tutto il ridicolo di quella accusa in bocca del Croce si pongano a confronto la pagina 224 della *Logica* (II. ediz.) con le pagine 269 e 271 dell' *Estetica* (IV. ediz.). In quella sta scritto che « filosofia e storia sono, non già due forme, sì bene una forma sola: non si condizionano a vicenda; s' identificano ». Ma in queste il Croce, interpretando e giudicando G. B. Vico, sentenziava che « fra tanti punti luminosi, anzi in un fascio così grande di luce, restano tuttavia, nel pensiero di lui, punti oscuri e angoli in ombra ». E il punto oscuro principale è « il non aver tenute distinte storia concreta e filosofia dello spirito », sicchè « sceverare la Filosofia dello spirito dalla storia... questo il campo di lavoro, questo il progresso che era da compiere » dopo G. B. Vico. Precisamente quella che era stata dal Croce scoperta pochi anni prima come una deficienza del Vico diventa per lui pochi anni dopo il pensiero centrico della sua propria dottrina. Precisamente quello che egli aveva scoperto come un progresso da compiere oltre il Vico diventa un errore da cui egli ha liberato la filosofia. E dopo ciò si ha il coraggio di gravare contro gli altri l'accusa di mutamento!

gazione; la concezione finalista d'un mondo che si avvia a una sistemazione sempre più razionale e buona, come quella di un universo privo di qualsiasi meta morale e in cui l'unica apparente razionalità è quella che vi proietta il nostro potere d'illusione. Tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perchè di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla » ¹. Basterà che faccia riferimento ai primissimi miei scritti propriamente filosofici, *La Morale* (*Rivista di Psicologia*, settembre-ottobre 1906) e *La Religione* (*Coenobium*, novembre 1906) — scritti raccolti poscia nel volume dal titolo abbastanza significativa di *Antinomie dello Spirito* ² — nei quali mettevo in luce sin d'allora le insuperabili contraddizioni che io scorgevo in tutte le posizioni che la ragione prende rispetto a quei due fondamentali problemi, e l'assoluta insolubilità di essi. Basterà che faccia riferimento agli articoli, frammenti e dialoghi raccolti nel volume *Sic et Non* ³, titolo che, anch'esso, da solo dice tutto e caratterizza l'atteggiamento essenzialmente antidogmatico, la propensione a rilevare e a scorgere in prominenza l'urto, la contraddizione, l'inconclusibilità, anzichè l'accomodamento, la sistemazione, la costruzione dottrinale, atteggiamento e propensione che erano dunque fin d'allora proprie dello scrittore, e che sono nel volume ad ogni passo e già dalla prefazione esplicitamente affermati. Basterà infine che ricordi come anche nel mio libro posteriore *La Trascendenza* ⁴ l'elemento negativo e puramente critico (v. specialmente i capitoli dal IV. al VII.) sia di gran lunga prevalente ed

(1) Nel programma per la rivista *Coenobium* (novembre 1906). — Ci tengo ad avvertire che io abbandonai questa rivista nel 1914, quando cioè si volle trasformarla, da filosofica, in un organo di politica neutralista internazionale.

(2) Piacenza 1910.

(3) Roma 1911.

(4) Torino 1914.

essenziale rispetto a quello affermativo e costruttivo, e circoli dominante attraverso tutto il volume; mentre, da un lato, la conclusione « trascendente », religiosa, che vi si delinea, è nullistica, ossia scettica, riguardo all'individuo, alla sua personalità e libertà, e, dall'altro lato, l'assai ridotto tentativo d'una soluzione, rispetto alla morale, positiva e dogmatica (che tutto si contiene nel solo cap. VIII.) è un manifesto appiccicaticcio, l'ultimo sforzo d'un pensiero che ha ancora un residuo di paura ad approdare nettamente alla conclusione che pur scaturisce dalle sue stesse viscere e che gli stessi processi di ragionamento da esso elaborati gli impongono: alla conclusione scettica che non si può concludere. — Non ho nessuna ragione di pretendere che vengano letti questi miei scritti e tanto meno che si faccia un'accurata esegesi del pensiero che in essi si manifesta. Ma però chi vuole accusarmi di mutamento, prima di potere onestamente lanciare questa accusa è moralmente obbligato a sobbarcarsi a quella noia e fatica, nè gli è lecito reiterare l'accusa o ripeterla per sentito dire, senza averli letti.

Per quanto riguarda la mia adesione a sistemi di questo o quel pensatore, una delle censure più stupefacenti che mi si è fatta ¹ è quella che io abbia cominciato con l'essere seguace del Croce per poi staccarmene violentemente. Anche qui il semplice appello alla buona fede sembrerebbe poter bastare. Chè la prima cosa da me scritta sulla teoria del Croce ² contiene le identiche critiche contro la sua dottrina del diritto, che poi ho sempre ripetute, e suona netta rieiezione di quella dottrina (della quale soltanto colà

(1) Per es. nella *Rivista di Filosofia Neoscolastica* anno IX, Fasc. 3 e 4; 30 giugno e 30 agosto 1917.

(2) *La Riduzione della Filosofia del Diritto alla Filosofia dell'Economia*. V. questo scritto in *Il Genio Etico* (Laterza, 1912, p. 315-385).

mi occupavo). Se il *tono* delle critiche mutò da questo mio scritto ad altri successivi di deferente in aspro, questo mutamento di tono (pel quale io credo d'aver avuto le mie buone ragioni) è un affare estraneo all'atteggiamento verso il *pensiero filosofico*; esso è un mutamento nella *forma* di trattare una *persona*, non nella *sostanza*, cioè nel modo di valutare le sue idee; ed è bambinesco fondarsi su di esso per sostenere che vi sia stata prima adesione alla *dottrina*, poi abiura di *questa*, quando invece la *dottrina* veniva fin da principio, e fu sempre, respinta.

Chi poi va affermando che io sia stato un tempo hegeliano « crasso » e « ortodosso » è invitato a citare un mio scritto qualunque in cui io mi professi completamente appagato del sistema di Hegel. Feci (nel *Coenobium* del marzo-aprile 1907) un'esposizione simpatizzante di questo sistema ¹ nella quale, (oltrechè essa aveva dichiaratamente lo scopo non di aderirvi, ma di dimostrare che il sistema non ha nulla di cristiano, ma è piuttosto affine al vedantismo, e che esso mette necessariamente capo al misticismo), se si affermava vera la concezione della mente universale che pensa in noi, si cominciava però con lo stabilire che è impossibile una sintesi del sistema da cui sia esclusa ogni contraddizione ². Ne ripetei un'esposizione nella prefazione alla mia traduzione della *Logica di Hegel* dell' Hibben ³, la quale non aveva per iscopo, anche qui dichiaratamente, che tentar di vedere, senza che lo scrittore esplicitamente si pronunciasse sul si-

(1) Ripubblicata in *Il Genio Etico* cit. pag. 197-230, sotto la rubrica *Problemi Hegeliani*. Problemi, dunque; discussioni di qualche aspetto del sistema.

(2) Pag. 198.

(3) Torino 1910. Tale prefazione è ripubblicata nel volume *Il Genio Etico*, sotto la stessa rubrica *Problemi Hegeliani* e col titolo *Un profilo religioso dell'hegelianismo* (p. 231-264).

stema stesso, se e fino a qual punto e in qual modo la filosofia di Hegel potesse interpretarsi religiosamente. Ogni non maligno, se non benigno, lettore scorge chiaramente che cosa questi due scritti sono: studi intorno ad un sistema, espressione dei risultati dello sforzo fatto per impadronirsene, soddisfazione del desiderio che prova ogni studioso di esporre il modo con cui ha inteso o creduto di intendere e penetrare una dottrina dopo che per comprenderla vi si è per qualche tempo amorosamente affaticato intorno; esercitazioni, se si vuole, assaggi, su di un pensiero arduo e impressionante, registrazione e messa in chiaro dell'afferramento che se ne è fatto, tutte cose che sono paragonabili agli abbozzi, schizzi e disegni che un pittore o uno scultore fa delle forme o figure che lo colpiscono. Ma la prima volta che, in uno scritto di diversa portata, in cui ho cercato di esprimere un mio proprio nesso di pensieri filosofici, si trattò di enunciare il rapporto tra questo e l'hegelianismo, allora la mia completa insoddisfazione per tale filosofia si manifestò nettamente. E pressochè tutto il libro fu destinato a dimostrare che « la dottrina etica rigorosamente propria della fase Kant-Hegel è insufficiente a fornirci una spiegazione della morale » ¹, che l'idealismo hegeliano in morale approda « al puro e semplice conformismo » ², che il concetto di universale non può essere quello hegeliano ³, che l'interpretazione hegeliana del male è assurda ⁴, che la soluzione idealistico-assoluta del problema della libertà è eminentemente equivoca ⁵, ecc. Tale il preteso hegelianismo d'un tempo, che

(1) *La Trascendenza* cit. pag. 170 e s.

(2) *Ib.* p. 152.

(3) *Ib.* p. 179 e seg., 188 e s., 467 e s.

(4) *Ib.* p. 222 e s.

(5) *Ib.* cap. VI e p. 325 e seg.

i Tecoppa filosofici, i quali, come i loro fratelli politici, s'industriano a sbraitare le accuse che sanno far più colpo sul volgo, vorrebbero far passare per il « più crasso hegelismo ortodosso-scolastico » affinché la leggenda d'una mia successiva apostasia attecchisca e scandalizzi.

Che se il modo con cui si parla d'una dottrina possiede una tonalità più rispettosa e circospetta, od anche più calda e ammirativa, in principio, subito dopo che alla dottrina ci si è accostati e che la si è penetrata, quando si è ancora sotto l'ascendente che ogni complesso pensatore possiede, sotto il fascino del pensiero di cui ci siamo impadroniti ma da cui per ciò fare ci siamo dovuti per un momento lasciarci impadronire; e acquista invece una tonalità più critica, (come rispetto tanto all'idealismo di Hegel, quanto a quello di Croce e Gentile, avviene nel presente volume), dopo, quando, ripensando quella dottrina sempre di più, e ponedoci quasi a distanza per osservarla meglio, se ne sono veduti i lati deboli; nulla di più legittimo, naturale e frequente, nulla che autorizzi seriamente l'accusa di voltafaccia o di soluzione di continuità da idee precedentemente professate.

Confessioni e battaglie

A determinare il mio pensiero — cui adunque sin da principio era e continuamente fu propria, originaria ed essenziale l'indole critica, la tendenza ad avvertire chiaramente le antimonie e i contrasti, a non appagarsi degli espedienti con cui i sistemi, che vogliono ad ogni costo (come i bambini desiderano per le loro favole) « andar a finire in bene », cercano di far scomparire tali insormontabili discrepanze; la disposizione a metter sempre più facilmente il dito

sul punto in cui, nelle bellamente armoniche e tirate a pulimento costruzioni sistematiche, siffatti espedienti cominciano ad insinuarsi per poi svilupparsi in cespugli e boscaglie copiose ed ombrose; la disposizione, in una parola, a non ammettere in filosofia la possibilità di conclusioni apodittiche — a determinare, dico, il mio pensiero a giungere (come avviene nel presente volume) alla piena consapevolezza di tale sua propria e costante natura, e a rendersi netto conto che questa aveva un nome celebre e consacrato nella storia dei sistemi e sotto di esso spontaneamente veniva a classificarsi, concorsero vari fattori.

Anzitutto, il fatto che scrivendo i due volumetti *Il Fondamento filosofico del Diritto* ¹ e *Formalismo e Amoralismo giuridico* ², (e specialmente il primo) ho potuto sperimentare l'inermità dello sforzo — quando sia sincero e non ricorra a sotterfugi — per fondare l'universalità dello spirito, nel campo che colà si considerava, e in ogni altro. Ma solamente se (come mi pareva e mi pare) si può stabilire l'universalità dello spirito e dei suoi pronunciati, è anche possibile evitare lo scetticismo. Diventatami, per la stessa non riuscita del mio sforzo in quei due volumi, tangibile l'impossibilità di fondare detta universalità, la conclusione scettica doveva diventar emergente da sè.

Il secondo fattore fu la lettura dei libri del Renouvier, il quale ha con vigore incomparabile messa in chiaro l'inesistenza d'una « ragion pura », d'una razionalità non colorita dal sentimento e dalla passione, che si possa pretendere essere la vera, autentica razionalità imparziale e superiore, da designarsi come quella che è estesa a tutti o deve (o dovrebbe, se tutti si formassero un pensiero retto) essere a tutti

(1) Piacenza, 1912.

(2) Verona, 1914.

estesa e a tutti imporsi, ovvero che è propria della ragione in sè: in altri termini che costituisca quella cosa assolutamente arbitraria e indecifrabile che il Rosmini chiamava « evidenza intellettiva », la quale consisteva, secondo lui (in questo seguito, quantunque con altre parole, dai dogmatici spiritualisti contemporanei) non nella visione sebbene chiara, sebbene *evidente*, perchè ciò è un fatto soggettivo, ma nella « evidenza fornita di forza sua propria che *obbliga* l' uomo » ¹ (quasichè tra questa e quella vi possa essere distinzione tranne che, ancora, soggettiva ed arbitraria). — Chè, d'altra parte, lo sforzo che il Renouvier fa per tener lontano lo scetticismo, non ostante la reiezione d'una razionalità nella sua « purezza » necessariamente comune a tutti, è manifestamente vano ².

Il terzo fattore fu l'essermi accostato più intimamente al pensiero degli scettici antichi, al che mi avviarono soprattutto, prima la ripubblicazione da me curata della traduzione di S. Bissolati delle *Istituzioni Pirroniane* di Sesto Empirico ³, poi la lettura specialmente delle due ottime storie del Brochard ⁴ e del Goedeckemeyer ⁵. La posizione storica dello scetticismo mi si prospettò allora più distintamente in una luce diversa da quella in cui lo si scorge nelle abituali storie complessive della filosofia e nella maggior parte delle trattazioni filosofiche, dalle quali si impara e ci si abitua a considerarlo poco meno che come una specie di bizzarro ciarpame speculativo, che non può formulare la sua posizione senza negarla nè aprir bocca senza condannarsi, sorta di testa di turco di tutti i sistemi che sembra trovarsi nel corso del

(1) *Nuovo Saggio* N. 1374, 1338-1341.

(2) Cfr. più oltre pag. 41-42.

(3) Firenze, 1917.

(4) *Les Sceptiques Grecs* (Parigi 1887).

(5) *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus* (Lipsia, 1905).

pensiero filosofico a bella posta per essere strapaz-
zato e battuto e che resta naturalmente eclissato dalla
grandezza di pensiero delle costruzioni dogmatiche
— e dalle quali storie e trattazioni si contrae quindi
una specie di ripugnanza e vergogna tradizionale e
istintiva a prenderlo molto sul serio e tanto meno ad
aderirvi, quasi come ad un sistema che non goda
interamente i diritti di cittadinanza filosofica. Scorsi
allora più distintamente che solo dal suo lato invece
sta la superiore, inflessibile e tagliente acutezza e
sincerità mentale, a cui per contro ogni costruzione
dogmatica, per potersi compaginare ed erigere, viene
in un punto o nell' altro volutamente meno ¹. Scorsi
che veramente degli scritti perduti degli scettici an-
tichi in confronto a quelli conservatisi dei dogma-
tici si può dire quel che dice Bacone degli scritti non
più esistenti degli ionici di fronte a quelli aristotelici
e platonici rimastici, che « melius ut arbitramur, se
gesserunt; nisi quod opera eorum a levioribus istis,
qui vulgari captui et affectui magis respondent ac
placent, tractu temporis extincta sint: tempore, ut
fluvio, leviora et magis inflata ad nos devehente,
graviora et solida mergente... Philosophiae Aristot-
telis et Platonis, tamquam tabulae ex materia levior

(1) In ogni sistema vi è un punto debole, un ponte artificioso e crollante gittato a congiungere falsamente idee che non vogliono star insieme. E là che l'autore viene meno con qualche maggiore o minore misura di consapevole sotterfugio e di ipocrisia, allo scetticismo. Se fosse sincero e se mettesse francamente in luce quell'impossibilità di accostamento e di armonizzazione, che pure avverte ma a cui vuole ad ogni costo passar sopra per amor del sistema, sarebbe scettico. Scetticismo significa sincerità e lealtà. « La volontà del sistema è una mancanza di lealtà » e messi in disparte « alcuni scettici, filosofi di razza nella storia della filosofia », gli altri ignorano « le prime esigenze della probità intellettuale », sono colpevoli di « fabbricazione di moneta falsa davanti a sè stessi », scrive, non senza ragione, Nietzsche (*Massime e Punte*, 26, in *Crepuscolo degli Idoli* e *L'Anticristo*, 12). Nietzsche, pel quale Pirrone era la sola grande figura tra i filosofi posteriori a Socrate (*La Vol. di Pot.*, 240). Quando si dice « la critica è facile, l'arte (la costruzione) è difficile », si viene implicitamente a riconoscere tutto ciò. Difficile è imbastire

et minus solida, per fluctus temporis servatae sunt »². Scorsi, insomma, con vivo compiacimento, quella che era sempre stata (sebbene in forma non nettamente consapevole e ancora senza aver assunto ai miei occhi la denominazione che le è propria) la mia *Welt- und Lebensanschauung* esattamente riprodotta in quel corso sempre più acuto e penetrante di pensieri che va da Timone a Sesto. E naturalmente mi si dissipò il residuo di paura e di riluttanza, instillata dal modo abituale di collocare e considerare lo scetticismo nelle storie e trattazioni filosofiche, ad approdare senza ambagi alla conclusione che pure era quella che costantemente sorgeva dal proprio fondo della mia mente, quasichè essa fosse una posizione speculativamente scarsa e inferiore, e una specie di tentazione intellettuale poco degna cui bisognasse resistere e vincere.

Ultimo fattore (*last not least*) fu la guerra che mi pose impetuosamente sotto gli occhi la terribile e vissuta grandiosa messa in scena di quelle contraddittorie inflessibili certezze ed « evidenze intellettive »

una filosofia costruttiva e affermativa, perchè richiede un'abile alterazione di qualche lato della realtà. Facile è la critica, perchè, essendo vero che la costruzione affermativa non si può fare senza urtare nei fatti, è facile mettere in luce i fatti in cui urta. — Ma qui taluno dirà: ecco che voi, che fate una grossa colpa ai dogmatici per il loro voler spiegare con la malafede, ossia con l'errore volontario (v. più oltre pag. 80), le divergenze dal loro sistema, cadete ora nel medesimo vizio. E sia. Ma che prova ciò? Se voi con perfetta sincerità e convinzione ritenete malafede o errore volontario ciò che penso io in divergenza da voi, ma io d'altronde con la stessa perfetta sincerità e convinzione ritengo malafede o errore volontario ciò che pensate voi in divergenza da me, questo apprendimento dell'« evidenza » di tutte le nostre visuali contrastanti, così vivo e violento che *tutti* siamo spinti a spiegare solo con la malafede il dissenso da noi, questo fatto, appunto con l'essere generale, appunto con l'essere proprio di *tutte* le ragioni pur negantisi a vicenda *ed anche della mia*, non prova ancora nient'altro se non l'inattendibilità di *tutte* le nostre evidenze *del pari*, la fallacia *uguale* di *tutte* le nostre ragioni, cioè della ragione *in universale*: — ossia, nient'altro ancora se non lo scetticismo.

(1) *Novum Organum* Lib. I., Afor. 71^o e 77^o.

dello spirito umano, la cui sicurezza ed « intellettività » unita alla contraddittorietà, costituisce la prova più semplice e sicura dell'inesistenza d'una universalità e comunità di ragione e quindi il fondamento più chiaro dello scetticismo ¹. Ma si badi che io non mi limito semplicemente a dire nè circa gli argomenti discorsi in questo volume, nè in generale: qui non c'è verità perchè gli uomini la pensano diversamente e si contraddicono (contraddizione esterna); ma dimostro anche: qui non c'è verità perchè questo pensiero logicamente non si sorregge, non può condursi avanti senz'urti, erompono in esso invincibili contraddizioni interne. Vi sono contraddizioni esterne perchè vi sono contraddizioni interne. Le une sono parallele alle altre, dipendono dalle altre, ci sono perchè ci sono queste, e provano con la loro insopprimibile esistenza l'insopprimibile esistenza di queste. La contraddizione interna di un concetto, cioè la contraddizione in cui circa esso si aggira perpetuamente la ragione individuale, la mente in piccolo, è la scaturigine e il parallelo delle contraddizioni esterne, dei dissensi, urti, conflitti tra uomini ed uomini circa quello stesso concetto, cioè della contraddizione in cui è su di esso altrettanto perpetuamente destinata ad aggirarsi l'umanità nel suo complesso, la mente universale, la mente in grande. Se un concetto è interiormente ed in sè contraddittorio, cioè contiene aspetti insolubilmente inconciliabili, non si ha che da riflettere che ciascuno di questi aspetti viene incor-

(1) Questo concetto è svolto appunto nel capitolo del presente volume intitolato *La Guerra* e a p. 171 e s. Il pensiero generale che informa tali pagine mi appare interamente vero. Potrebbero ora apparire non rispondenti tutti gli esempi di casi concreti con cui quel pensiero è suffragato. Anche ciò fosse, non ne sarebbe diminuita la verità del pensiero stesso in sè. Ma per valutare la portata e il significato degli esempi addotti bisogna far rivivere nel proprio spirito quel momento terribile di incertezza e d'angoscia che vivemmo nel periodo in cui quelle pagine furono pensate.

porato e fatto proprio dalla mente d' un uomo o di un popolo per scorgere come la contraddizione interna si traduca e rispecchi nella contraddizione esterna del dissenso o della guerra. E perciò l' una specie di contraddizioni è la prova dell' altra.

Da ultimo dico di buon grado che, non ostante la vivace polemica condotta nelle seguenti pagine contro la filosofia del Croce e del Gentile, devo anche ad essi. Non sono, essi, certo, vecchie mummie filosofiche. Il loro sistema mi è andato sempre più apparendo radicalmente falso quanto più son venuto riflettendoci sopra, cosicchè non vi è ora una riga di essi che non mi ecciti la contraddizione; fondato quasi dovunque su di equivoci, che io ritengo per buona parte voluti (così p. e. per ciò che riguarda l' uso ch' essi fanno dei concetti di Dio, libertà, « immortalità dello spirito »); assurdo, precisamente in quanto vuol porsi come sistema dell' « assoluto », come antitesi dello scetticismo di cui invece esso è pieno e che solo potrebbe giustificarlo e valorizzarlo. Ma ciò non di meno il loro pensiero è vivo, e quindi ottimo stimolante al pensiero; e volentieri riconosco che essi sono stati e sono per me un eccellente acciarino intellettuale.

La difesa dello scetticismo

Lo scetticismo è stato mille volte facilissimamente, trionfalmente e definitivamente confutato. La sua semplicissima confutazione, attraverso le varie forme che prende, si può ridurre a questo dialogo: — Non c' è verità. — Dunque c' è questa, che non ce n' è. — Ma io dico che ce n' è una sola, la mia. — Qual' è? — Che non c' è verità. — Dunque ce n' è, e la vostra affermazione è falsa.

A prescindere dall' antichità, noi troviamo nella

filosofia moderna delle illustri formulazioni di questa trionfale confutazione. Lo scetticismo fu annientato dal Cousin, quando fra gli applausi pronunciava le celebri parole: « Il n'y a aucune vérité, aucune certitude; traduisez: il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir... c'est un dogmatisme évident. Il est vrai, il est certain... Qu'en savez-vous, vous qui n'admettez aucune vérité, aucune certitude? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme » ¹. Lo scetticismo fu stritolato dal Rosmini col rilevare che gli scettici nell'affermare che la verità non si può conoscere devono eccettuare questa stessa verità che la verità non si conosce. « Ma se nella proposizione che voi eccettuate deve entrare l'eccezione stessa, in tal caso avremo una formula che non si può mai compiere, prolungandosi all'infinito, e sarà la seguente: nessuna verità si può conoscere, eccetto questa: nessuna verità si può conoscere, eccetto ecc., e così all'infinito », sicchè lo scettico è « condannato, in forza del suo sistema, a pronunziare in tutta la sua vita una formula, la quale non ha alcun senso fino che non è pronunziata tutta, e tutta intera non si può pronunziare giammai, come quella che non ha fine » ². Lo scetticismo è stato elegantissimamente passato da parte a parte da K. Fischer con l'osservare che se il dubbio dello scettico è certo allora questi non è più scettico, se il dubbio è dubbioso lo scetticismo è vinto ³. Esso venne infine solennemente

(1) *Cours de Philosophie — Histoire de la Philosophie du XVIII^e siècle* (Bruxelles, 1836, vol. I. p. 135).

(2) *Nuovo Saggio* N. 1130.

(3) « Der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewissheit und gerät, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiss, so ist nicht mehr skeptisch. Ist aber der Zweifel zweifelhaft, so gibt er sich selbst auf, und mit der Skeptizismus ist es am Ende » (*Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg 1912 vol. I. p. 29).

composto nel sepolcro dal Gentile col dichiarar « noto che lo scetticismo è la posizione più assurda del pensiero, l'affermazione che più violentemente neghi se stessa: poichè anche la negazione dello scettico è un'affermazione, non potendo la mente pensare altrimenti che affermando, cioè conferendo il valore di verità al proprio giudizio; ciò che allo scettico verrebbe interdetto dal sofistico contenuto della sua affermazione, che non sia dato di conoscere la verità, cioè, appunto, la realtà » ¹.

Tutti questi facili trionfi destano già qualche sospetto. Ci si sente dell'artificiale e del mero verbalismo. Sono catene ben strettamente conteste, ma di parole. Ricordano le dimostrazioni degli stoici antichi che la morte, la tortura, il dolore non sono male, dimostrazioni così rigorose e impeccabili che non si sa da che parte prenderle per obbiettarvi qualche cosa, ma dopo le quali tutti gli uomini, pur non sapendo che rispondervi, continuano a temere il dolore e la morte, perchè hanno la sensazione sicura che quelle dimostrazioni sono soltanto belle combinazioni di frasi sulla carta che stringono non la solida realtà ma figure di nebbia, *ineptias graecas*, come le chiamava lo stesso Seneca, dicendo di esse proprio quel che si può ripetere contro la famosa dimostrazione anti-scettica, « ego non redigo ista ad illos artifices veteranosissimos nodos » ². E veramente « si vorrebbe credere (come osserva il James) che in seguito all'accertata impotenza d'un così venerabile argomento a far perdere mai qualsiasi po' di terreno allo scetticismo universale, qualcuno degli stessi razionalisti possa esser indotto a domandarsi se queste confutazioni logiche, improvvisate seduta stante, sono proprio mezzi infallibili per giustiziare, con un colpo di

(1) *I Fondamenti della Filosofia del Diritto* (Pisa, 1916, p. 20).

(2) *Ad Luc.*, Ep. 82.

fucile, un'attitudine mentale e farla sparire» ¹. E ci si sente col Renouvier propensi a rincalzare che quell'«accusa, spesso ripetuta, si trova ancora in bocca di filosofi che il loro gusto per l'erudizione filosofica farebbe supporre più imparziali o più intelligenti. Lo scetticismo è meno una dottrina che una pratica: è un sistema di direzione dell'intendimento. L'uomo che vi si tiene fermo è colui che la sua volontà pone costantemente allo stato di *sospensione*, d'*esame*, di *ricerca*, di *dubbio*, in guardia contro le asserzioni venerabili e contraddittorie delle sette e delle scuole, e contro i movimenti della sua stessa passione» ².

Questa posizione dello scetticismo, accennata qui dal Renouvier, posizione cioè di puro e semplice rifiuto ad affermar come certo checchessia, anche che la verità non si conosca (e posizione che basta a liberarlo dalla rete di ragno della confutazione surriferita) è quella cui era già pervenuto lo scetticismo nell'antichità, sospinto ad un processo di sempre maggior raffinatezza dalla medesima obbiezione mossagli dai dogmatici d'allora ³. Ma non è difficile, abbandonando ogni schermaglia, e ponendo la questione sul terreno del pensiero concretamente significante, rispondere anche in altro modo alla suesposta «venerabile» confutazione.

Lo scetticismo è, sì, un'attitudine mentale (come ogni altra filosofia), ma, appunto, un'attitudine mentale che riguarda il campo filosofico. Che cosa contiene questo campo? Interrogiamone, per es., lo Zeller. «La filosofia ha il compito di investigare

(1) *Le Pragmatisme*, trad. franc. (Parigi, Flammarion, s. d., p. 287).

(2) *Traité de Psychologie Rationnelle d'après les principes du criticisme* (Parigi, Colin, 1911, vol. II, p. 2).

(3) Cfr. SESTO EMPIRICO, *Delle Istituzioni Pirroniane* Libro I, capitoli 7 e 18-28 (nella trad. Bissolati ed. cit. pag. 118-119 e 163-171).

scientificamente gli ultimi fondamenti della conoscenza e dell'essere e di comprendere ogni realtà nella sua concatenazione con quelli » ¹. In essa è « la questione circa le cause da cui il mondo e la vita umana sono determinati » che « ha occupato lo spirito umano » ². Orbene: quando lo scettico dica: io nego che si possa conoscere la verità intorno agli ultimi fondamenti della conoscenza e dell'essere, intorno alla realtà nella sua relazione a quelli, intorno alle cause che determinano il mondo e la vita umana; egli ha formulato uno scetticismo che investe tutta la filosofia e che sfugge interamente alla consueta confutazione.

Diciamo press' a poco la stessa cosa con le parole del Bonghi. « Tutte le domande ultime, che la mente umana è forzatamente spinta a porre a sè stessa » — cioè queste domande: « Che è vivere e che è morire? Perchè e come si è nati? E si muore in tutto? Se v'è un al di là, ch'è esso mai? Siamo liberi o un fato che si nasconde genera ogni atto che ci par nostro? Siamo nello spazio: che è lo spazio? Siamo nel tempo: che è il tempo? Sogniamo mentre vegliamo o vegliamo mentre sogniamo? Chi dentro di noi è padrone di noi, o siamo davvero noi i padroni? Che è l'universo? Che posto ci ha il pianeta che diciamo nostro? Chi l'ha gittato negli eterni campi del cielo e che è il cielo? Tante stelle che fanno?... Chi è e che è Dio? » — tutte queste domande, che nel loro insieme formano appunto il contenuto della filosofia, sono tali che circa esse « il progresso sta non già nel risolverle o forse neanche nell'avvicinarsi a risolverle, ma nell'intenderne i termini e nel penetrare più addentro, non nella certezza,

(1) *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie* (Lipsia, 1907 pag. 1).

(2) *Ib.* p. 5.

ma nel dubbio, nel rendersi il dubbio stesso più determinato e più palpabile » ¹. Questa è una conclusione scettica. Dubito, si dice qui, di queste e quest'altre cose: e tali cose formano tutto il contenuto della filosofia. Il dubbio, lo scetticismo investe dunque qui tutta la filosofia. Ma dove se n'è andata « la assurdità », la « violenta negazione di sè stesso » in cui con tanta sicurezza si afferma che lo scetticismo precipita?

E la medesima cosa si può dire con le parole di Seneca: « Quid ergo sumus? quid ista, quae nos circumdant, alunt, sustinent? tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax » ². Questo è pure scetticismo assoluto con cui si ferisce ogni sistema filosofico, ogni interpretazione della *rerum natura*. Ma dov'è qui la pretesa negazione che si contraddice perchè è affermazione di ciò che nega?

Insomma, perchè lo scetticismo possa filosoficamente sorreggersi non c'è bisogno che la portata del « niente è vero » sia universale e assoluta. Già da un pezzo, Sesto Empirico aveva fatto notare che le espressioni di dubbio o negazione degli scettici « non le si profferiscano da noi generalmente per ogni fatta cosa, ma per le oscure e le dommaticamente ricercate » ³, ossia per quelle che appartengono al campo della speculazione filosofica. Basta dunque perchè lo scetticismo si regga che il suo « niente è vero » si riferisca alle affermazioni e alle costruzioni della filosofia, alle quali in realtà soltanto si riferisce, come prova il fatto che quella proposizione è dagli scettici opposta appunto alle costru-

(1) Lettera a Donna Laura Minghetti dedicatoria della trad. del *Teeteto* (Roma 1891, p. XXIII).

(2) *Ad. Luc.* Ep. 88 in fine.

(3) *Pyrr. Hyp.* I, 208 (trad. cit. p. 171).

zioni filosofiche e non all' uomo comune e alla sua credenza pratica nell' esperienza fenomenica ¹.

In altre parole: quando, alla proposizione degli scettici « niente è vero » o « la verità non si conosce », si oppone: vi contraddite, perchè con ciò affermate una verità e la conoscenza d' una verità, lo scettico potrebbe replicare: — Sì; mi sono sbagliato; c' è qualche verità: ed è che l' idealismo non raggiunge il vero nella sua interpretazione della realtà, che non lo raggiunge il positivismo, non il deismo e non l' ateismo, non il determinismo e non l' indeterminismo, non il sistema d' alcun filosofo; che nessun sistema ed opinione formulata per spiegare l' essenza della natura e dell' uomo ha in queste cose potuto scoprire la verità; che ogni opinione o sistema messo innanzi per interpretare i fenomeni e stabilire che cosa sia nella sua essenza genuina la realtà, non è mai riuscito, non riesce (e non riuscirà mai) a darci la verità. Con questa formulazione (la quale esprime ciò che veramente ed essenzialmente gli scettici hanno

(1) Questa non è mai stata negata dagli scettici (e basta leggere per persuadersene Diogene Laerzio, L. IX C. XI N. 103) Canone scettico fu sempre soltanto quello di sospendere ogni giudizio che vada oltre e tenti spiegare l' apparenza fenomenica, perchè allora un giudizio opposto, e anch' esso poggiante sulla base della ragione teoretica, è sempre possibile. (Cfr. RENOUVIER, *Esquisse d' un classification des Systèmes* II, p. 32-35 e v. soprattutto esattamente e pienamente documentato il fatto che gli scettici negano la possibilità di conoscere il trascendente, ma non già il contenuto della coscienza immediatamente dato, in GODECKEMEYER, *Op. cit.* p. 277). È notevole che questo sia appunto il pensiero centrale di Leopardi, che egli (acutamente interpretando in conformità ad esso la leggenda biblica del peccato d' Adamo) esprime sostenendo che la funzione legittima della ragione è quella di fornirci « le credenze ingenite, primitive, naturali » (proprio l' esperienza fenomenica) e così di servire ai bisogni fondamentali della vita umana (come l' istinto per gli animali); ma che quando essa ha voluto « sapere », quando ha voluto assurgere alla funzione di conoscere il « vero », ha cominciato ad aberrare ed a creare la nostra infelicità; e questo fu il peccato, la caduta, che la Bibbia adombra nel racconto del frutto vietato dell' albero della scienza (v. *Pensieri di varia filosofia*, specialmente I. p. 427-8; 441-478).

sempre voluto dire) se ne va ogni contraddizione; lo scettico rende completamente vana la tradizionale obiezione e ne fa risaltare il carattere puramente verbale; nel medesimo tempo rimane salda una misura di scetticismo più che sufficiente per tener in iscacco qualsiasi dogmatismo filosofico; e le beffe restano dalla parte del dogmatico il quale, dopo venticinque secoli dacchè queste questioni sono invano dibattute e le più opposte soluzioni di esse invano mulate e rimulate, col contraddire lo scettico che le dice insolubili manifesta la singolare pretensione che proprio la soluzione che egli di esse questioni ci propone sia quella che coglie la verità, e non si sente mormorare all' orecchio l' ironica domanda di Socrate in quello scettico dialogo del *Teeteto*: « Allora, Teeteto, noi così in questo giorno abbiamo compreso ciò che da gran tempo molti sapienti hanno ricercato, invecchiando prima di trovarlo? » ¹.

Che se si volesse opporre sottigliezza a sottigliezza non sarebbe difficile osservare che mentre i dogmatici credono d' aver irretiti gli scettici rilevando che quando questi dicono che non c' è verità si contraddicono perchè affermano una verità, gli scettici potrebbero sempre sfuggire opponendo ai loro avversari un dilemma simile a quello scambiato tra Protagora ed Evatlo. Lo scettico, cioè, può dire: o voi mi date ragione e tutto è finito; o mi date torto. Ma dandomi torto venite ancora a darmi ragione, perchè il vostro darmi torto è appunto la dimostrazione della mia tesi, che cioè le ragioni non riescono ad accordarsi circa la verità, che vedono questa nei sensi più opposti, ossia non giungono a conoscerla. Il vostro darmi torto nega la mia verità, come il mio darvi torto nega la vostra. Questa doppia negazione

(1) 202 c (trad. BODRERO in *Protagora*, Bari, 1914, vol. II. p. 217).

dimostra appunto che non c'è nessuna verità, nè la vostra nè la mia, e il fatto che la mia verità stessa per opera della vostra negazione è coinvolta nella caduta della vostra avvenuta per opera della negazione mia, riprova precisamente la mia tesi che niente può essere affermato come verità, tesi che adunque si conferma appunto cadendo. La mia ragione condanna la vostra verità, la vostra ragione condanna la mia verità, dunque dalla collettività delle nostre due ragioni esce la condanna e la negazione d'entrambe le tesi da me e da voi affacciate come verità. E siccome nello stesso modo la ragione del seguace d'ogni sistema nega la verità d'ogni altro sistema ed è colpita dalla medesima negazione da parte della ragione del seguace d'ogni altro, così è proprio dalla ragione universale che scaturisce di qui o di là la negazione di tutto ciò che nel campo della filosofia viene di là o di qui affacciato come verità, la negazione cioè d'ogni *verità* filosofica. E questa negazione d'ogni *verità* filosofica, cioè lo scetticismo (il quale così trionfa appunto anche mediante la sua confutazione) è dunque l'unico elemento di universalità che vi sia davvero nella ragione.

Lo scetticismo e il pensiero italiano

Come già ai loro tempi il Mamiani e il Rosmini s'affaticavano a rappresentare ciascuno il proprio sistema quale *rinnovamento dell'antica filosofia italiana*, così anche oggi c'è il vizzo di cercar di far apparire questa o quella filosofia da parte di coloro che la propugnano come particolarmente conforme alle tradizioni del paese. Persino l'idealismo assoluto che è di pretta marca tedesca.

Sia lecito dunque sostenere la medesima cosa

anche riguardo allo scetticismo. E già se si volesse risalire molto in su accadrebbe di notare che questo è forse il paese in cui si potè far udire la prima e una delle più acute e risolutive affermazioni scettiche, quella di Senofane, che cioè l'uomo

se anche nel vero drittamente gli accada di còrre
Pur ei non lo saprebbe; che è materia opinabile tutta (1).

Accadrebbe di notare che, seppure i sofisti vanno considerati come iniziatori della scettica, (ed è certo legittimo considerarli tali, non foss'altro nel preciso senso e per la precisa ragione per cui Hume dice di Berkeley che i suoi scritti «formano le migliori lezioni di scetticismo che si possano trovare sia fra

(1) Fr. 19 nella trad. FRACCAROLI, *I Lirici Greci, Elegia e Giambo* (Torino 1910, pag. 147). — Lo Zeller dice (*Grundriss* cit. pag. 53) che, sebbene gli scettici posteriori annoverassero Senofane tra i loro sulla base di qualche sua esternazione, pure «il tenore dogmatico della sua rimanente dottrina mostra quanto egli ciò non ostante fosse lontano da una scepsi fondata su principi (*grundsätzlichen*)». Più nel giusto è certo A. Orvieto (*La Filosofia di Senofane* Firenze 1899 p. 125, 127) quando distingue in Senofane un primo periodo scettico e un secondo dogmatico. Ma la verità è che per capire lo scetticismo antico, la storia dello scetticismo e gli scrittori scettici in generale, bisogna essere non eruditi che si mettono davanti il pensatore in questione come un pezzo anatomico e lo giudicano dall'esterno, ma rivivere la sua posizione dall'interno, cioè essere scettici. Solo chi è tale e rivive dall'interno questa posizione di pensiero la capisce negli altri scettici e ne scorge bene il perchè. Quando lo Zeller dottamente stabilisce che Senofane non può ritenersi coerentemente scettico perchè ha proposizioni dogmatiche, mostra di non aver esperienza della psicologia vera dello scettico, di non capire che lo scettico diviene ed è tale appunto perchè in un dato momento gli balena una certa idea come verità, in altri momenti scorge l'impossibilità di affermarla vera o gli rilucono come vere idee diverse, sicchè il dogmatismo d'un istante o d'un periodo non è esso stesso che un momento del complessivo scetticismo. Carattere essenziale dello scetticismo è veramente l'essere trasmutabile in tutte guise, cioè scorgere e sentire intimamente, non tanto, in via preponderante e in prima linea, la falsità, quanto la verità possibile di tutte le tesi opposte. La esatta psicologia dello scettico è quella che si manifesta con l'affermazione delle varie verità che nei diversi momenti presenti gli appaiano; nel dire d'un argomento che «nel momento presente lo persuade e induce il suo assenso» (SESTO EMP. *Adv. Math.* VIII, 473); nel dire con Hume che

gli antichi che fra i moderni filosofi» ¹, perchè cioè essi dissolvono il concetto comune di essere, di sostanza, di cosa, di mondo esterno) due almeno dei più illustri di questi scompaginatori del pensiero dogmatico, Polo e Gorgia, ebbero origine e fiorirono sul suolo italiano, e l'ultimo di essi raccolse, sotto le sue tre celebri proposizioni, forse per la prima volta, l'enunciazione sistematica di quella che può essere considerata o interpretata come la più completa e radicale dottrina scettica ². Accadrebbe di notare come in quel fervido moto d'ingegni che accompagnava nella Magna Grecia e specie in Si-

lo scettico s'arrende alla «propensione, che ci inclina ad essere positivi e sicuri in punti particolari, secondo la luce in cui noi li vediamo in un istante particolare», sicchè quando lo scettico usa espressioni come «è evidente, è certo» va sottinteso che «tali espressioni mi furono estorte dal mio presente modo di vedere l'oggetto e non implicano alcun spirito dogmatico» (*A Treatise of Human Nature* ult. pag. del Lib. I.). La psicologia dello scettico, insomma, è quella che Cicerone enuncia con queste parole: «Distractor: tum hoc mihi probabilius, tum illud videtur» (*Ac.* II., XLIII, 134); e che quel delicatissimo scettico moderno che è il France fa esprimere ad un suo personaggio così: «Loue-moi plutôt de ce que j'admets quelques contradictions dans ma pensée. Si je n'étais pas conciliant avec mes propres idées, si j'accordais à un seul système une préférence exclusive, je ne saurais plus tolérer la liberté d'opinions, et l'ayant détruite en moi, je ne la supporterais pas volontiers chez les autres et je perdrais le respect qu'on doit à toute doctrine établie ou professée par un homme sincère» (*Sur la pierre blanche* p. 77 e seg.).

(1) *Ricerche sull'Intelletto umano*, trad. Prezzolini (Bari 1910, pag. 155 n. 1).

(2) La difesa che il Grote fa dei sofisti, nel vol. VIII della sua *History of Greece* è certamente giusta. Ma, siccome egli considera anche lo scetticismo come un'accusa denigratrice da cui liberare i suoi difesi, nel voler difenderli ad ogni costo da esso egli va forse troppo oltre. Ma quand'anche la tesi che il Grote sostiene riguardo a Gorgia — che, cioè le sue parole, andando interpretate nella loro legittima filiazione dall'eleatismo, significhino semplicemente negazione della esistenza e della conoscibilità della cosa in sè («he denied that any such ultra-phaenomenal Something, or Noumenon, existed, or could be known, or could be described») — quand'anche questa tesi fosse sicuramente giusta, Gorgia rimarrebbe sempre, per la ragione accennata di sopra, un potente battistrada dello scetticismo (v. nell'ediz. Dent dell'*History of Greece*, vol. VIII p. 331-2).

cilia il fervido moto sociale, le affermazioni scettiche pullulassero sulle labbra e variegassero il pensiero d'ogni aderente anche di filosofie dogmatiche e non lo lasciassero star saldo nel suo dogmatismo, e come, p. es., Ecfanto di Siracusa, annoverato tra i pitagorici ¹, pronunciasse la sentenza (conservataci da Stobeo e dallo Pseudo-Origene) che « non può avvenire che noi acquistiamo vera notizia delle cose » ², e il siracusano Monimo, sebbene annoverato tra i cinici ³, fosse uno di coloro (come Sesto ci informa ⁴) che tolgono di mezzo il criterio della verità perchè assimilano le cose esistenti (τὰ ὄντα) ad una scenografia e stimano che sono pari a quelle che occorrono nel sonno o nella pazzia; sicchè, nota il Brucker, giustamente si concluse « praelusisse Monimum Scepticis » ⁵.

Che se sembri il risalire a tanta antichità sia artificioso, non lo è però l'avvertire che del popolo di cui la prima letteratura, quella latina, è dominata dalla personalità scettica di Cicerone ⁶, e di cui la letteratura successiva è dominata nel suo primo ve-

(1) SCINÀ, *Storia Letteraria di Sicilia dei tempi greci* (Palermo), 1859, p. 71.

(2) Cfr. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae* Lipsia 1767 vol. I., p. 1102.

(3) Cfr. DE GIOVANNI, *Storia della Filosofia in Sicilia* (Palermo 1873, vol. I., p. 79).

(4) *Adv. Math.* Lib. VII, 87, 88, 89 (nell'edizione A. Fabricius, Lipsia, 1718, pag. 387). E v. la nota e i rinvii di Fabricius, ivi.

(5) *Op. cit.* l. c. p. 887.

(6) Cfr. per la posizione scettica di Cicerone, GOEDECKEMEYER, *Op. cit.*, pag. 130-200. Tale posizione è da lui riassunta e circoscritta così (p. 201): « In Cicero hat die akademische Skepsis für uns ihre letzte, und trotz aller Schwächen im Einzelnen, im Ganzen genommen dennoch hohe, ja höchste, Blüte gefunden. Ohne die ihr seit Carneades eigene erkenntnistheoretische Basis zu verlassen, ist es ihr doch gelungen, über die blosse Zurückhaltung zu einer vollen Welt- und Lebensanschauung fortzuschreiten ». Lo Zeller poi (*Die Philos. der Griechen*, IV ediz. 1909, III, I, p. 675) sostiene che lo scetticismo di Cicerone è fondato sul suo eclettismo, cioè soprattutto sulla constatazione del dissenso tra i filosofi.

ramente autoctono fiore da personalità come quelle di Machiavelli e Guicciardini, e nel suo posteriore rifiorire dalla personalità del Leopardi; un popolo che proprio nel momento del suo risorgere e ricostituirsi a nazione dava per opera d' un suo ardente patriota, d' uno degli uomini cui maggiormente stavano a cuore i destini d' Italia, il sistema più ampio ed esauriente di scetticismo che abbia la filosofia moderna (e per poco non dicevo « il manifesto del partito scettico ») di quello scetticismo che egli, Giuseppe Ferrari, ravvisava come *La Filosofia della Rivoluzione* ¹; di questo popolo si può veramente dire che « la critica è l' intimità del genio italiano, è il fondo e il riflesso della nostra satira e di tutta la nostra vita » ².

Lo scetticismo e il momento attuale

Ho scritto altrove ³ che potrebbe darsi lo scetticismo fosse la filosofia più rispondente allo stato attuale del mondo.

Checchè risulterà poi in fatto, intanto questa

(1) II. ediz. Milano, Manini 1873, ma la data del *Proemio* è 1.^o agosto 1851.

(2) Bovio, *Saggio critico del Diritto penale* (Napoli, 1877, pagina 25). — Andrebbe naturalmente eccettuato il periodo gotico medioevale-cristiano. Ma, appunto, esso mi sembra un' intrusione e una parentesi nel pensiero più genuinamente proprio dell' Italia, come basterebbe forse a provare il fatto che ogni spirito non interamente pregiudicato da certi capisaldi di tradizionale cultura a cui non si può oramai più sottrarsi (lo spirito, p. e., d' uno sveglio studente di liceo) si sente più vicino ai più lontani Orazio e Virgilio che al più vicino Dante. Senonchè ciò richiederebbe troppo lungo discorso. — Cfr. poi circa la tendenza costantemente scettica del genio italiano i giusti rilievi del Bissolati nel *Discorso* premesso alla traduzione di Sesto cit. (paragrafo 43, pag. 98-100) e v. più oltre nel presente volume i richiami del pensiero di Machiavelli e Guicciardini, di Galileo, di Leopardi.

(3) Nella mia edizione cit. della traduzione di S. BISSOLATI delle *Istituzioni Pirroniane* di Sesto Empirico (*Al lettore* pag. XVI).

opinione attinge valore e giustificazione dall'osservazione che i grandi cataclismi storici, i radicali mutamenti politici e sociali, l'infrangimento dei quadri abituali di vita — di quelli che, perchè li abbiamo sempre veduti esistenti, prendiamo facilmente come la « verità », « verità » politica, « verità » economica, « verità » sociale, « verità » di costume, « verità » patriottica, « verità » morale — « verità » che in questi cataclismi si sposta, si disloca o si sovverte — tale moto di eventi fu sempre (come è ovvio) un fomite di conclusioni scettiche. Il vedere fedi diverse dalle nostre ostinatamente erigersi contro le nostre, è una scuola vissuta di relativismo; l'assistere al tramonto o alla rovina di concezioni e sistemi che parevano solide come il suolo su cui posiamo i piedi, suscita appunto la sensazione che desta un cataclisma tellurico, quella che nulla vi sia più di fermo e di certo. « L' époque où apparut le scepticisme ancien est celle qui suivit la mort d' Alexandre. Les hommes qui vivaient alors avaient été témoins des événements les plus extraordinaires et les plus propres à bouleverser toutes leurs idées. Ceux d' entre eux surtout qui avaient, comme Pyrrhon, accompagné Alexandre, n'avaient pu passer à travers tant de peuples divers sans s'étonner de la diversité des mœurs, des religions, des institutions... Mais surtout c'étaient les conquêtes d' Alexandre qui donnaient une ample matière aux réflexions des philosophes. L' empire du grand roi, qui, en dépit de toutes ses faiblesses, étonnait encore les Grecs par sa puissance et sa richesse, s'était écroulé en quelques mois sous les coups d' un jeune conquérant... ». Queste sono, secondo il Brochard ¹, alcune delle condizioni generali che determinarono l'apparizione dello scetticismo nell' antichità. Non hanno esse forse alcun riscontro nelle condizioni odierne?

(1) *Op. cit.* pag. 42-43.

Nè basta. — Nel momento presente si sente spesso nei discorsi degli uomini politici o negli articoli di giornale, applicata la parola « scetticismo » a chi mostra di non aver fiducia nel realizzarsi di certe grandi e luminose idealità, come la società delle nazioni e la pace perpetua. Ma non è per siffatta discredenza che all'attuale momento si può attribuire di contenere fattori che ispirino o alimentino il pensiero scettico. È, invece, perchè non mai in altro momento come nell'odierno fu vero quel che diceva Hume, che cioè « le dispute si moltiplicano come se ogni cosa fosse incerta, e queste dispute sono condotte col più grande calore come se ogni cosa fosse certa » ¹. Perchè, insomma, non mai altro momento più di questo rende visibile a tutti che la nostra ragione non riesce ad essere d'accordo con sè stessa nè tra l'uno e l'altro di noi, e nemmeno nell'interno di ciascuno di noi.

Tra l'uno e l'altro di noi, anzitutto. Se la guerra fu la prova del profondo infrangimento della ragione in tanti frammenti incompatibili, alieni uno dall'altro, incapaci d'intesa e di comunicazione, la pace non fa che continuar a mostrarci che le ragioni degli uomini, lasciate a trovare da sè, spontaneamente, per opera della propria libertà, l'accordo tra di loro, continuano invece ad aggirarsi nel labirinto inestricabile dell'impossibilità d'ogni intesa. Non s'intendono le ragioni dei cittadini del medesimo Stato circa i diritti essenziali di questo (come prova il vivissimo screzio tra i cittadini del nostro riguardo alla Dalmazia) e, come prova l'abisso che sempre più si scava tra partito e partito, il violento dissidio che scoppia intorno a qualsiasi misura che il governo adotta o propone per far fronte alle difficoltà dell'ora, specialmente l'atteggiamento sempre più rabbiosamente e

(1) *Treatise of Human Nature, Introd.*

volutamente denigratorio dei socialisti anarcoidi contro tutto ciò che compie qualsiasi ordinamento statale (persino quello rivoluzionario tedesco), ancor meno s'intendono le ragioni degli uomini circa le funzioni dello Stato e la direzione da imprimervi. Più completo ancora è il disaccordo delle menti, più evidente il fatto che la ragione non si unifica, nel campo del rapporto tra le coscienze di cittadini di Stati diversi. Sono cadute per buona parte d'Europa le costruzioni statali imperialistiche cui si dava la colpa di essere quelle che ponevano i popoli gli uni contro gli altri. Ma ecco che i popoli che dalla caduta di quelle sono sbucati fuori si manifestano più spontaneamente nemici tra di loro di quel che non fossero i governi imperialistici, e polacchi, czechi, croati, ungheresi, persino i bolscevichi russi, continuano o proclamano di voler continuare guerre e insanabili dissidi: — prova che la guerra e il dissidio non è, come reca il trito luogo comune socialista, un artificiale portato del sistema imperialistico e capitalistico, ma uno spontaneo e inevitabile prodotto della natura umana e del frammentarsi e contraddirsi dell'umana ragione.

Ed è proprio nel momento della pace, quando spezzati vecchi vincoli, i popoli sono posti di fronte a discutere apertamente tra di loro, almeno per mezzo della loro stampa, che si fa sempre più palese l'assenza e l'impossibilità d'ogni criterio per condurre all'unificazione delle ragioni. Pareva potesse esserlo, per quanto riguarda l'assetto territoriale degli Stati, il criterio della nazionalità. Invece diventa ogni giorno più palpabile che esso non serve che ad approfondire il disaccordo. Perchè in base appunto a quel criterio l'Italia è sicura di poter legittimamente aggregarsi l'Istria e almeno parte della Dalmazia, e in base a quello stesso criterio, e quindi con maggior ardore nella contesa, gli slavi pretendono l'una e l'altra; in

base a quel criterio i francesi si annettono l' Alsazia, e in base allo stesso criterio i tedeschi pretendono che essa partecipi alle elezioni della Costituente tedesca; in base a quel criterio, che pareva dover essere di unificazione, continua a prolungarsi la guerra nei Balcani. Si fa, insomma, palese che nessun popolo o Stato dice (e forse ha detto mai) di volerne conquistare o averne conquistato un altro. Dice, e in buona fede pensa, di volerlo liberare e ricongiungere alla sua vera patria. Così i francesi circa l' Alsazia; ma lo stesso i tedeschi. Così noi per Trieste, mentre gli slavi dicono che l' annessione di Trieste all' Italia è, non già, come a noi appare, liberazione, ma schiavitù, e se potessero riprenderla con una guerra contro di noi vittoriosi proclamerebbero di averla liberata. — La mutua impossibilità di comprendersi da parte dei vari centri o frammenti della ragione, non potrebbe essere più evidente. Poco è dire, di fronte a questi fatti, col Renouvrier che « si è tentati di credere che gli spiriti non sono fatti gli uni come gli altri » ¹. È palmare che non lo sono: questo bisogna dire.

Ed è perciò che di fronte agli avvenimenti di questo periodo ci si sente inclini ad arrivare alla medesima conclusione a cui gli analoghi, per quanto minori, sconvolgimenti del suo tempo avevano sospinto Hobbes: cioè alla conclusione che l' unica via di uscita è il dispotismo. La libertà richiederebbe che le ragioni dei singoli, lasciate a decidere mediante la libera discussione tra loro, riuscissero all' intesa e all' accordo. Invece, gli avvenimenti odierni ci dimostrano che quando dalla libera discussione, dal libero affrontarsi delle ragioni, si vuole ottenere una decisione sia in materia di provvedimenti interni, sia in materia di provvedimenti internazionali, a nulla

(1) *Philos. Anal. de l' Histoire* vol. III, p. 504.

si approda perchè l'urto delle idee individuali diventa sempre più irriducibile, perchè nella libera discussione le ragioni precipitano in un dedalo sempre più impervio, perchè la discussione non può aver fine continuando inesauribilmente la *ragione* a fornir *ragioni* per tutte le tesi. Ma se dunque le ragioni non s'intendono e non possono intendersi; se tutti siamo discordi, e, essendo tutti *ragione*, un parere val l'altro; non c'è che una via per uscirne: ed è di rinunciare ad ogni tentativo di decisione per opera della libera discussione, e lasciare la decisione all'autorità. Ed è questa la via cui, anche senza il nome di dispotismo, non si potrà mancar di ricorrere tanto per le decisioni di ordine interno quanto per quelle di ordine internazionale; e a cui ricorrono del resto largamente in Germania ed esclusivamente in Russia precisamente i rivoluzionari.

Ma il momento presente ci offre quest'altra ancor più singolare attestazione: che cioè la nostra ragione non è d'accordo con sè stessa nemmeno all'interno di ciascuno di noi.

Ne diamo prove più oltre per quanto riguarda l'interpretazione in buona fede diversa che un popolo o un individuo fa del medesimo principio ¹. Ma altre prove ad ogni istante il presente periodo ci fornisce.

Una delle più notevoli, uno dei fatti che meglio dimostra questo disaccordo della ragione in sè, questa sua *assoluta* mancanza di *assolutezza*, è il vedere i pacifisti più accaniti, quelli che hanno imprecato contro la guerra negandone ogni possibile risultato buono, e qualunque risultato di essa svalutando in confronto del sangue, della morte, della violenza, quelli che hanno fatto una rivoluzione per avere

(1) v. pag. 177 e seg., 185 e altrove.

la pace, essere ora pressochè *i soli* che, proclamata la pace, continuano la guerra, sia sotto forma di guerra vera e propria (chè gli eserciti bolscevichi non solo combattono alle loro frontiere ma annunciano di voler riportare la guerra in tutta Europa) sia sotto forma di rivoluzione (chè anche questa è guerra); — e il vedere, insieme, i pacifisti più irriducibili degli altri paesi plaudire e inneggiare a questa guerra.

La guerra, dunque, che costoro accusavano di essere impotente a risolvere le questioni, è ancora, a quanto pare, il vecchio mezzo di risoluzione a cui essi pure ricorrono per far trionfare le loro idee. « Pace ad ogni costo », proclamavano. Ma si fa ora chiaro che questo voleva dire: a costo che perisca ogni fine nazionale, sì; ma a costo che si mantenga l'assetto capitalistico, no. Per ricostituire una nazione la guerra era delittuosa, era carnaio immondo, ogni suo risultato era nullo e scompariva di fronte alle morti, al sangue, alle mutilazioni, sola cosa rilevante nella guerra e che la rendevano esecranda. Ma per socializzare le miniere, le ferrovie, la proprietà fondiaria, la guerra è nobile e santa, essa torna ad essere circondata di quell'aureola di bellezza di cui per gli altri lo è quando combattuta per motivi patriottici e le vittime che in questo caso essa fa tornano ad essere considerate, non con rabbioso senso di denigrazione, ma con poetica dolcezza e con ammirato entusiasmo, come un avvenimento che sfuma nell'importanza di quel risultato, e che per raggiungere questo valeva bene la pena di affrontare.

Tanto poco quindi la ragione è in ciascuno di noi d'accordo con sè stessa che vediamo ora un intero partito effettuare e applaudire ciò che poco fa dichiarava di abborrire, non accorgendosi più che si tratta dell'identico fatto; anzi, proprio nel momento in cui continua a dichiarare di abborrire questo fatto — la guerra, che non poteva essere se non un'istiga-

zione « capitalistica » — effettuarlo e applaudirlo, continuare lo spargimento del sangue quando il « capitalismo » ha proclamato la pace.

Un'altra delle prove di tale disaccordo della ragione in ognuno di noi è quella offertaci dal procedimento della rivoluzione. La quale si fa per conquistare la libertà, ma appena ha il sopravvento (come ci mostra la Francia dell'89 e la Russia odierna) ha bisogno imprescindibile della violenza che sopprime la « libertà » conservatrice o reazionaria, la « libertà » dei partigiani dell'ordine precedente. Fatto che documenta anche la tesi che sosteniamo più innanzi del conflitto insuperabile tra legge e libertà ¹: poichè attesta che ogni « ordine » (legge) conservatore o rivoluzionario ha bisogno della forza che sopprime una « libertà » rivoluzionaria o conservatrice, senza la quale forza e soggiogazione d'una libertà, stante il perpetuo conflitto delle singole idee in irriducibile disparere, tutto continua a rimanere nel caos. Ma quel fatto noi qui invochiamo a prova del disaccordo della ragione in sè. Disaccordo che viene a galla quando si osservi come coloro che più s'accalorano pel principio dell'autodecisione dei popoli quando si tratta di affermarlo contro l'« imperialismo » e il « capitalismo », impediscono, o vogliono impedire, o approvano che si impedisca, con la violenza, l'elezione d'una Costituente — questa « autodecisione » interna — quando c'è pericolo che la Costituente sia contro una particolare idea politica, quella del socialismo rivoluzionario. Ma se la « reazione », la « controrivoluzione », è, non un'idea che abbia diritto di farsi valere, ma uno scandalo, un obbrobrio, un'« eresia », che bisogna soffocare, che non ha diritto di vita, contro cui è doveroso impiegare la forza, allora

(1) v. specialmente pag. 171 e seg., 183 e seg.

hanno sempre avuto ragione i persecutori contro i quali in generale questi rivoluzionari insorgono. Così la pensava il cattolicesimo che diede origine all'Inquisizione; e, se le cose stanno come ora vogliono i « rivoluzionari », esso aveva ragione. Ragione particolarmente ha, se le cose stanno così, la borghesia di tener testa, finchè ha il potere, coi medesimi mezzi violenti, che essa vede applicati, lodati, pronosticati dai « rivoluzionari ». Infatti, se l'idea « reazionaria » non ha il diritto di farsi valere coi voti e con la stampa, e va senz'altro schiacciata e soffocata con la forza come avente *a-priori* in fronte il marchio dell'indiscutibile condanna e maledizione; se la violenza della disapprovazione che per essa sentono i socialisti basta a giustificare questa soffocazione (e non ve n'è alcun altro fondamento); allora la violenza della disapprovazione che i borghesi sentono per l'idea socialista basterebbe (poichè offre lo stesso fondamento, cioè l'antipatia che una certa idea politica suscita in una classe o in un gruppo) per giustificare il medesimo trattamento fatto al socialismo da parte della borghesia. Così la famosa « cavata di sangue », che serve a suscitare tante indignazioni nella stampa estrema, è ciò che i primi saggi dell'esercizio del potere da parte del « proletariato » — effettuati in Russia e tentati in Germania — ammaestrerebbero e autorizzerebbero la borghesia a fare finchè è ancora in tempo. Ma con ciò tutto si ridurrebbe ad una reciproca alternativa di colpi di violenza. E allora: o in base a ciò si finisce col riconoscere che lo Stato non è che una serie di più o meno mascherati colpi di violenza da una parte o dall'altra, e bisogna conformare a questa conclusione anche il linguaggio, e « pace », « giustizia », « libertà », « volontà generale » e simili sono parole che vanno eliminate; ovvero, se è senz'altro pacifico che un'idea perchè è detta « reazione » o « controrivoluzione » debba venir soppressa con la

forza, poichè ciò è sempre quello che la tirannide ha pensato delle idee ad essa non gradite e poichè perciò appunto il combattere la tirannide significò libertà, si sarà da capo a dover restaurare la « libertà » contro la « libertà » conquistata di fronte alla « tirannide » capitalistica.

Lo stesso fatto — la guerra — abborrito e voluto; lo stesso fatto — l'autodecisione — propugnato e negato; lo stesso fatto — la libertà — violentemente strappato e violentemente soppresso; ogni concetto, dunque, che si sforma, si snatura, si altera, diventa il suo opposto, si interpreta nei sensi più divergenti entro la stessa singola mente; questo è lo spettacolo che ci offre il mondo contemporaneo, questo è l'insanabile disaccordo della ragione entro ciascuno di noi, che esso ci mette con violenta lucidità sotto gli occhi.

La ragione umana che non sa quel che si dica e quel che si voglia; che non può risolvere i problemi che le si affacciano, e deve per risolverli ricorrere, in un senso o nell'altro — con la guerra, con la rivoluzione, con la violenza, con le decisioni autoritarie — a mezzi extrarazionali; questa la lezione che la storia dell'oggi ci dà, e questa la cagione essenziale per cui si può legittimamente ravvisare lo scetticismo come la filosofia che a siffatto momento storico più adeguatamente risponde.

Il motivo per cui si potrebbe soprattutto riluttare ad ammettere tale tesi, è che come conseguenza del momento storico attuale ci attendiamo anzi un rinvigorimento di fedi. Questo motivo però non potrebbe derivare che dall'ignoranza o dalla malafede con cui vengono confusi i due sensi della parola scetticismo, il volgare e il filosofico.

Per il linguaggio comune, scettico (parola che si prende soprattutto con un'applicazione morale) significa il beffardo spregiatore ed irrisore d'ogni buon

sentimento, il *désabusé* che non crede nella generosità nè in alcun moto nobile dell'animo, e che sotto ognuno di questi scopre motivi perversi. E vi può veramente essere uno scetticismo che sia effetto dell'indifferenza e della irrisione, e quindi della piccolezza mentale. Ma ve n'è un secondo che è effetto dell'appassionata comprensione di tutti i punti di vista e d'una valutazione dei loro argomenti così profonda e sentita da eliminare la possibilità d'esclusione dell'uno o dell'altro. Quest'ultimo è frutto della massima comprensione mentale, della massima conoscenza. È proprio di chi è definitivamente fuori dell'innocenza filosofica, la quale crede ancora (unicamente perchè non conosce o non sa valutare al loro giusto valore le ragioni contrarie, perchè, per dirla con lo Hume, non vede « le cose che da un lato solo » e non ha « nozione alcuna di argomenti opposti » ¹⁾ che, nell'urto secolare di tutti gli argomenti, questa o quest'altra soluzione filosofica sia quella che ha per sè l'apodittica razionalità, che « trionfa », o « ha trionfato », o è « prossima al trionfo ». È, quest'ultimo scetticismo, l'acme della filosofia ²⁾. Non si può quindi nemmeno dire che questo scetticismo scaturisca inizialmente dalla affermazione della *falsità* di tutte le opinioni e le fedi, chè anzi esso in prima linea sorge dal riconoscimento della possibilità di tutte. « Sotto l'impero della logica — secondo la perfetta espressione di G. Ferrari — non si nega nulla, perchè si nega tutto; non si prova nulla perchè si prova tutto » ³⁾. Questo scetticismo sa che in filo-

(1) *Ricerche sull'Intelletto umano*, ed. cit. pag. 161.

(2) È press'a poco quello che equamente riconosceva Giusto Lipsio parlando degli scettici antichi: « Quid? nonne omnia aliorum scita tenere debuerunt et inquirere, si potuerunt repellere? res dicit. Nonne rationes varias, raras, subtiles invenire ad tam receptas, claras, certas (ut videbatur) sententias evertendas? » (*Manuduc. ad Stoic. Philos.*, Lib. II., Disp. IV.).

(3) *La Filosofia della Rivoluzione* cit. vol. I, p. 215.

sofia è possibile convincersi che ogni tesi è sostenibile e giusta: basta accentuare dentro di sè, far predominare nella propria attenzione, l'uno o l'altro ordine di argomenti, che sono certo entrambi attendibili e ragionevoli, se no ragioni umane non li avrebbero sostenuti. È la tesi di Pascal che, purchè se ne abbia il vivo desiderio, la voglia, la passione, si può credere quel che si vuole, scorgere checchessia come « vero » — donde viene che di argomenti puramente razionali ce n'è in ugual misura per tutto, che non esiste (sempre oltre il campo della stretta e immediata esperienza fenomenica) *un vero*, qualcosa di *obbiettivamente* vero. È la tesi di Renouvier che ogni credenza è passione, tesi con cui egli opina di superare lo scetticismo e che invece lo fonda, perchè prova che tutto o niente è, dal punto di vista della mera razionalità o ragion pura, falso o vero, ma solo *vediamo noi, diviene per noi*, vera o falsa un'idea a seconda del colorito che vi danno i nostri bisogni o le nostre tendenze psichiche, il nostro temperamento spirituale, la nostra volontà profonda, la nostra passione. Questo scetticismo avverte, per esempio, che si può benissimo scorgere col Fraccaroli nell'*Isola dei Ciechi*¹ che il dotto e scientificamente ragionato ostinarsi dell'incredulo cieco vivente in un paese di ciechi tra cui c'è un solo veggente, a dimostrare e sostenere che il sole non esiste, non è che la pretesa che non esista ciò che egli non vede, ma che vede benissimo chi possiede l'organo atto a tale visione; e avverte insieme che si può benissimo scorgere contemporaneamente con Diderot nell'*Allée des Épinès* che il credente si mette la benda e pretende che invece di privare della vista essa faccia vedere cose meravigliose e tanto più quanto più è spessa. Avverte, questo scetticismo, che *L'Isola dei Ciechi* e *L'Allée*

(1) Milano, De Mohr e C. (s. d.).

des Épines stanno e staranno sempre di fronte senza che l'una possa soverchiar l'altra nel pensiero universale e anche nel pensiero e nel dubbio dell'individuo. « Tutto è possibile » o « può essere, può non essere » questa è la formula più esatta dello scetticismo filosofico, come è il grande assioma che sta sotto almeno ad un lato della filosofia di Hume, e che egli esprime anche esplicitamente così: « È un principio evidente che qualunque cosa possiamo immaginare è possibile » ¹. Lo scetticismo filosofico non nega alcuna possibilità; niente nega come *possibile*, purchè sia affermato come *possibile*, e non come certezza, come pretesa conoscenza, apodittica e sicura (e che, quindi, se fosse tale, si avrebbe il diritto di imporre con la forza). Non nega alcuna credenza nè filosofica nè religiosa ², purchè sia tenuta chiaramente presente come mera *credenza*, e non si pretenda di volerla far passare come pronunciato della ragione in sè, della vera ragione, d'una ragione che è, o dovrebb'essere, comune a tutti, insomma della fantastica « ragion pura ». Tutto è possibile, nel senso che nulla si può confutare, come possibilità o credenza, nulla si può espungere del campo della ragione; tutto è impossibile nel senso che nulla, nel campo della speculazione filosofica, si può dimostrare con forza d'esclusione come risultato unico attendibile e vero della ragione teo-

(1) *A Treatise of Human Nature*, L. I., P. IV. Sez. VII. (nell'ediz. Selby-Bigge, Oxford 1896, p. 250).

(2) Si mediti sull'ammissione a cui questa concezione dello scetticismo, come (per quanto riguarda gli argomenti di ragion pura o *a-priori*) possibilità di tutto, aveva condotto lo Hume: « Non soltanto la volontà dell'Essere supremo può crear la materia, ma, per quel che ne sappiamo *a-priori*, la volontà d'ogni altro essere, e quella qualsiasi causa che l'immaginazione più capricciosa può pensare, potrebbe crearla ». (*Ricerche ecc.* ed. cit. p. 164 n. 1). E quanto in particolare alla religione, si ricordi il parere del Mill. « Credere che lo Scetticismo metafisico, all'estremo limite a cui fu spinto o può esserlo, abbia per conseguenza logica l'ateismo, è un errore che riposa sopra un'interpretazione del tutto falsa dell'argomento scettico » (*Filosofia di Hamilton*, trad. franc. p. 233).

retica pura ¹. Questo, nella sfera filosofica e religiosa, l'atteggiamento scettico; quell'atteggiamento che lo scettico Leopardi — tanto esplicitamente scettico che, parlando dell'opera di Sesto Empirico, la dice «tutta relativa a quello che io sostengo, che non c'è verità nessuna assoluta» ²; che di fronte alle contraddizioni da lui scorte nella natura, le dichiara «misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità e falsità assoluta, e rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione *non potest idem simul esse et non esse*» ³; che proclama «piccolissimo quello spirito che non è capace o è difficile al dubbio» ⁴; che afferma di introdurre «non solo uno scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana, per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch'ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza; e che non solo il dubbio giova a scoprire il vero, ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio e chi dubita sa e sa il più che si possa sapere» ⁵; — quell'atteggiamento, dico, che il Leopardi fa proprio, quando a più riprese mette profondamente in luce che la credu-

(1) «La certezza non è dunque e non può essere un assoluto. Essa è, e lo si è spesso dimenticato, uno stato e un atto dell'uomo... A rigor di termini, non v'è certezza; vi sono solo degli uomini certi. Dovrebbe essere una massima universalmente accolta che *tutto ciò che è nella coscienza è relativo alla coscienza*: e poichè una verità così semplice è stata implicitamente negata dai filosofi, senza invocare altri argomenti colui che vorrà considerarla d'avvicino vi troverà la più forte di tutte le ragioni per respingere il dogmatismo dell'evidenza e dell'intelletto puro» (RENOUVIER, *Psychol. Ration.*, vol. I. p. 366-7).

(2) *Pensieri di varia Filosofia* ecc. vol. II, p. 199.

(3) Id. vol. VII, p. 53 e v. anche p. 18.

(4) Id. vol. III, p. 133.

(5) Vol. III, p. 201.

lità e l' incredulità stanno, quasi a dire, in funzione l' una dell' altra e si generano reciprocamente; perchè, da un lato, « per la credulità il piccolo spirito si persuade siffattamente della verità e certezza de' suoi principî, del suo modo di vedere e giudicare, delle impossibilità ch' egli concepisce ecc. che tutto quello che vi ripugna gli sembra assolutamente falso, qualunque prova v' abbia in contrariò » ¹; perchè dall' altro lato, v' è un genere d' incredulità che nasce dal « conoscer pochi possibili », dal « non saper quanto si stenda la possibilità » ², dal fatto che codesti increduli « conoscendo poche cose, conoscono un piccol numero di cagioni, un piccol numero di possibilità, un piccol numero di maniere di essere e di accadere, un piccol numero di verisimiglianze » ³; ma, per contro « gli uomini veramente profondi ed esperti sanno quante cose possono essere, quanto sia difficile il negare, quanto sia vero che dall' incertezza e oscurità delle cose, dalla difficoltà di affermare, deriva necessariamente anche quella di negare, cioè affermare che una cosa non è, genere anch' esso di affermazione », sicchè « il vero e saggio filosofo e conoscitore delle cose umane ritiene come l' assenso così anche il dissenso » ⁴. Anche per quello schietto scettico che fu il Leopardi, adunque, lo scetticismo si genera non inizialmente e di primo impeto mediante la visione e la proclamazione della falsità di tutto, ma anzi mediante la percezione della possibilità di tutto credere ⁵.

(1) Id. vol. III. p. 133.

(2) Id. ib. p. 57.

(3) Id. vol. II, p. 371.

(4) Id. ib. pag. 51.

(5) Si vedrà, spero, che questo ordine di idee si ricongiunge esattissimamente al concetto che io dicevo più sopra di aver formulato proprio all' inizio della mia attività filosofica (v. retro pag. VI).

Non è dunque nemmeno vero che lo scetticismo significhi una mancanza o un vacillamento di fedi se si prendono come fedi e non come « verità », come certezze che possano pretendere ad un' apodittica ed esclusiva fondazione teoretica. Soccorre qui intanto la distinzione, su cui gli scettici hanno sempre insistito, tra la nostra posizione in quanto pensatori e filosofi, che vedendo la contraddizione di tutte le fedi riconoscono impossibile stabilir la verità d'una di esse, e la nostra posizione di uomini, che si muovono e agiscono nella società, e vivono una di quelle fedi cui l'istinto umano ci stringe invincibilmente a vivere, e che solo quando assorgiamo alla visuale filosofica ci risulta non poter vantare alcuna apodittica sicurezza ¹. A quella guisa poi che il pessimista non denuncia tragedie ed assurdi perchè abbia gusto che esistano, ma perchè le sente più fortemente e più dolorosamente le avverte dell'ottimista, che è tale solo perchè non le scorge o non se ne cura; così lo scettico, ben lungi dal tener in non cale le fedi, denuncia l'impotenza della ragione a darci un mondo di verità obbiettiva, perchè appunto per il suo desiderio nostalgico della certezza che manca, avverte tale impotenza della ragione con quella pena profonda di cui non è suscettibile il dogmatico superficiale che di siffatta impotenza nemmeno si accorge. Quanto più ferma fede io ho nelle mie idee, tanto più sono impressionato che altri abbia una fede contraria; e, constatando che gli altri credono vera la loro fede con la stessa fermezza e sincerità con cui io credo vera la mia, non abbandono già la mia, ma concludo: o inanità della ragione umana per cui persone tutte provviste di essa, possono aver ognuna fermissima fede in idee opposte

(1) Cfr. HUME, *Ricerche* ecc. p. 44, 47, 162.

ed essere d' ambo i lati sicuri che queste idee opposte sono la « verità »!

Lo scetticismo nasce dunque inizialmente non dalla mancanza e dal vacillamento, ma anzi dalla fermezza di fede. Non perchè io non creda, ma perchè gli altri non credono come me. Non tanto perchè io come uomo non abbia le mie credenze, ma perchè vedo altri, altre ragioni umane, credere l' « assurdo », quello che a me pare, che son « certo », essere l' « assurdo ».

È per questo che nella situazione attuale del mondo, la quale ci presenta appunto, con la guerra, con la rivoluzione, col rapido scompaginarsi di antiche forme statali, col dissenso sempre più stridente dei partiti, insieme con un crollo di molte accettate e consuete « verità », questo urto di fedi opposte divenuto gigantesicamente visibile, si può legittimamente scorgere una condizione esteriore predisponente al formarsi d' una filosofia scettica. E a tale situazione politico-sociale del mondo corrisponde la situazione del pensiero filosofico, dove la divergenza anche nei concetti ritenuti più fondamentali ed elementari non è mai stata così profonda; dove l' alterazione, in ogni senso e da parte d' ogni singolo scrittore, anche di cognizioni che sembravano così accertate da non richiedere più che ci si riflettesse sopra, non è mai stata più estesa ed ardita; dove ogni filosofo fa una filosofia sua, diversa da quella di ogni altro, a cominciare dal linguaggio e dalle prime e più semplici proposizioni, per finire con le intuizioni ultime e più comprensive; dove non siamo stati mai più di ora lontani da una filosofia « cattolica »; dove, d' altra parte, lo scetticismo scoppia irresistibile dalla compressione del Renouvier, soverchia nell' idealismo con Bradley, traspare sotto la maschera dell' « assolutismo » crocio-gentiliano, spunta invincibile nel

pragmatismo, irrompe nel pensiero religioso, come ieri col Pascal, oggi col Newman.

Così dalla situazione attuale del mondo, sia nella sfera politica, sia in quella sociale, sia in quella filosofica, la voce che ci giunge è una sola:

Più ti va lungi l'occhio del pensiero,
più presso viene quello che tu fissi:
ombra e mistero (1).

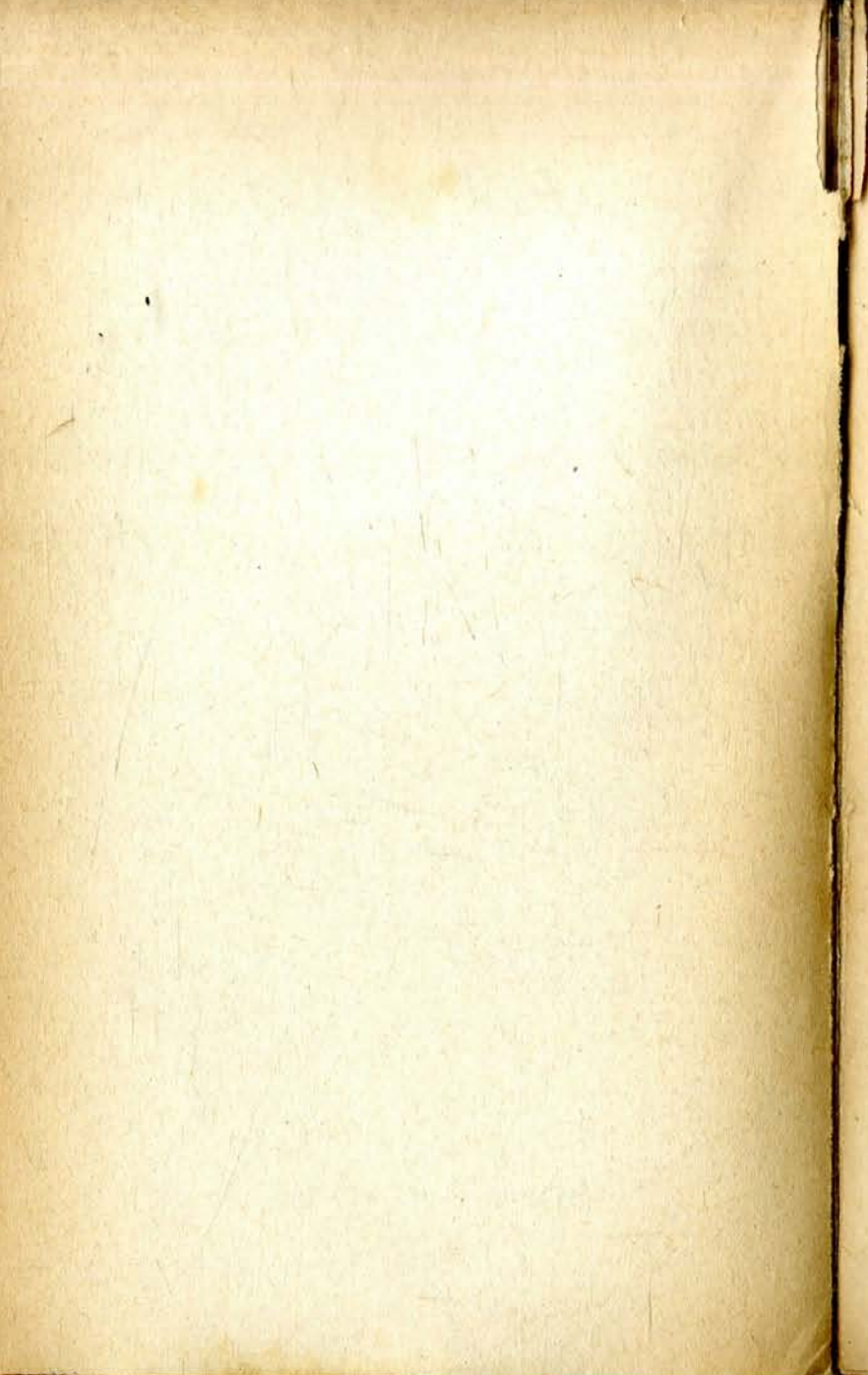
Genova, R. Università

Febbraio 1919.

G. R.

(1) PASCOLI, *Myricae* (*Sapienza*).

LINEAMENTI
DI
FILOSOFIA SCETTICA



LA GUERRA

In parte, letto alla *Biblioteca Filosofica* di Palermo il 29 aprile 1917
e pubblicato in *Bilychnis* del luglio 1917.

La Guerra e l'« assolutismo »

È sulla dura cote di questa guerra immane — in cui veramente, come nella seconda punica,

In dubioque fuere utrorum ad regna cadendum
Omnibus humanis esset terraque, marique (1);

e che sempre più si mostra destinata, come quelle della Rivoluzione francese, ad operare il crollo d' un vecchio mondo e il faticoso e sanguinoso parto d' un nuovo — è sulla cote di questa guerra, che devono ormai provarsi le nostre dottrine politiche e sociali, religiose e filosofiche. Sono le fiamme immense e vivide di questo incendio gigantesco che devono ormai illuminare ai nostri occhi le nostre teorie e fornirci la luce per discernere chiaramente quelle che sono da quelle che non sono vitali, quelle dalla carena robustamente costrutta da quelle che sono schifi troppo fragili per reggere alla burrasca. Fallacie non approfondite per mancanza d' incitamento o per pigro acquiescimento ad una consuetudine di pensiero; eufemismi ed autoinganni, a cacciar lo viso in fondo ai quali si è tardi o restii, aiutano in tempi normali a dare una lustra di verità a certe teorie e a consacrarle con una convenzionale accettazione. Ma ora no: nel-

(1) *De Rer. Nat.* III, 835.

l'immane crogiuolo di questa guerra non si fondono solo corone e fors' anco sistemi sociali, ma altresì si volatilizzano le teorie che sono solo conteste di parole decorosamente equilibrate e di apparenza solenne. La guerra è una ciclopica imposizione di realtà, che non si può — come usano spesso fare con realtà meno impressionanti i filosofi, pur di lisciare e tirar accuratamente a pulitura il loro sistema — non si può, questa, più « escamotare ».

E il primo sistema che va in frantumi sulla *acuta silex praecisis undique saxis* di questa guerra è il borioso e tronfio sistema della ragione assoluta, universale, e, nella sua pretesa universalità e assolutezza, contenente la realtà totale e pronunciante l'indefettibile vero: è il sistema dello spirito puro ed uno che crea e realizza col suo pronunziato, con la sua intuizione, con la sua « sintesi *a priori* », la verità, la bellezza, la bontà.

La cecità della ragione

Già, per cominciare con uno sguardo alle cose più concrete, vicine e facilmente visibili, v'è un fatto che basterebbe a rovesciare l'orgoglioso edificio che si pretende erigere sul fondamento e coi materiali della ragione assoluta: fatto che, sebbene uno sguardo attento alla stessa nostra vita comune e privata basti ad accertarlo, non è in questa frequentemente percepito, e appunto dalla guerra soltanto, come da una lente di ingrandimento, viene apertamente a tutti rivelato. Ed è il fatto che la ragione, sinonimo, secondo i dogmatici « assolutisti », di realtà e verità assoluta, non scorge nè nell'uomo nè nel mondo dove essa riesca, e conduce l'uomo ed il mondo dove essa nè in quello nè in questo aveva mai disegnato o sospettato — ciecamente.

L'osservazione ripetiamo, è di cose vicine e terra terra, e per tale la diamo. Nella vita privata ci sembra — e tanto più quanto più siamo prudenti calcolatori e uomini di volontà — di avvertire con tutta chiarezza la piena sufficienza della ragione a condurci dove essa ha disegnato. Studiamo accuratamente i nostri piani e li eseguiamo con cauta energia. E i piani riescono come li avevamo pensati. Ecco dunque — diciamo — la potenza antiveggente della ragione, ecco che anche nella vita pratica la ragione si traduce proprio in realtà, diviene, è la realtà, ecco la vissuta verità del « ciò che è razionale è reale ».

Così diciamo, orgogliosi del nostro piano attuato, superbi della nostra sicura preveggenza, e così ci pare veramente mentre i singoli nostri piani stiamo eseguendoli o subito dopo che essi sono eseguiti. Ma se, proceduti avanti nella vita, diamo uno sguardo retrospettivo a questa, che è l'insieme dei nostri singoli piani, l'apparenza e l'impressione mutano radicalmente.

Ogni nostro singolo piano, ogni piano particolare che abbiamo avuto nelle diverse epoche della nostra vita davanti a noi, è riuscito, può essere riuscito, come l'avevamo predisposto. Ma ecco che ripercorrendo ora nel pensiero lo svolgimento d'insieme di questi piani, la cui totalità costituì la nostra vita, ci accorgiamo come nel loro sviluppo complessivo essi formino un tutto lontano da ogni nostro piano e da ogni nostra idea, un tutto che non avremmo mai immaginato, temuto o sperato, qualche cosa d'affatto imprevisto. La nostra ragione fu quella che ideò chiaramente ogni direzione e meta parziale, e la raggiunse come l'aveva ideata. Pure, se consideriamo la meta complessiva d'un gruppo di queste direzioni parziali, vediamo che essa sfuggì completamente alla previsione e al controllo della nostra ragione; vediamo che questa, quindi, perfettamente

sicura in precedenza com'era d'ogni sua direzione, mise pur capo ad un risultato realizzatosi indipendentemente e al di fuori di essa, ad un disegno che non era un disegno suo, che non le apparteneva nè positivamente nè negativamente, nè come cosa da raggiungere, nè come cosa da evitare, ma che le sbucò fuori dinanzi come alcunchè non già di fatto o preconosciuto da essa, ma di assolutamente eterogeneo ad ogni sua fattura ed estraneo ad ogni sua escogitazione; vediamo, insomma, che la ragione in noi, pur perfettamente cosciente d'ogni suo singolo passo, finì per riuscire a mete per le quali fu, altrettanto perfettamente, cieca ¹.

Allora ci pare di accorgerci che la ragione in noi vede in sostanza in modo non dissimile da quel che vede l'istinto negli animali. Poichè anche l'istinto vede, e non è già cieco; scorge chiaramente una meta e la raggiunge. E l'uccello, per esempio, vede nettamente il fine di raccogliere le pagliuzze e costruire il nido, e questo suo fine esattamente realizza. Ma

(1) Ogni scrittore forse ha fatto l'esperienza che persino quando incomincia un libro o un articolo non può dire con perfetta sicurezza che cosa terminerà per esprimere, come finirà per concludere, quali sviluppi imprevisi del suo argomento il pensiero svolgendosi gli metterà improvvisamente dinanzi, insomma dove la ragione, che è pur ragione, consapevole e sua, lo condurrà. Le mutazioni, talvolta radicali, di pensiero, che troviamo in quasi tutti i filosofi, e forse tanto più in quanto sono più grandi, non hanno altra origine e spiegazione. Ed è perciò che, mentre esse appaiono come contraddizioni agli altri che veggono soltanto le due vette opposte toccate dal medesimo pensatore, costui sa bene che esse non sono contraddizioni, perchè egli solo conosce la via che ha accompagnato dall'una all'altra, e per lui quindi la pretesa contraddizione è lo spontaneo svolgersi d'un medesimo pensiero. « Il pensiero (scrive giustamente il Fraccaroli) non può conoscersi nè prima che sia stato pensato, nè nel momento che lo si pensa. Il presente, finchè è tale si sottrae al nostro dominio e in questo senso è meno nostro del passato » (*L'Educazione Nazionale*, Bologna, Zanichelli, 1918, pag. 116). E si ricordi che cosa pensava Goethe: « Sono d'avviso che un prodotto poetico sia tanto migliore, quanto più sfugge alla valutazione e alla comprensione dell'intelligenza » (*Colloqui con Eckermann*, trad. DONADONI, II, p. 230).

quello che l'uccello non scorge, è ciò a cui questa sua meta, pure per sè pienamente cosciente, mette alla sua volta capo. E quando nuove mete parziali si presentano, le uova, la necessità di covarle, l'allevamento della prole, e quando anche queste successive mete parziali, ciascuna per sè del tutto cosciente come la prima, sono raggiunte, se l'animale, potesse rivolgersi col pensiero a quella sua prima meta e riflettere sul proprio stato di coscienza di allora, troverebbe singolarissimo che una meta prossima alla sua vista, chiarissimamente preconcepita e predisposta dalla sua mente, e raggiunta secondo questa l'aveva preconcepita, quale era stata per lui quella di raccogliere delle pagliuzze e disporle in una certa costruzione, abbia poi a lungo andare, raggruppandosi con altre successive direzioni parziali della sua attività, ciascuna delle quali del pari moventesi ad un fine prossimo alla vista e chiaramente preconcepito, terminato col mettere capo ad una meta complessiva, in principio assolutamente fuori dalla sua mente e sortagli dinanzi solo da ultimo e quasi per incanto, sebbene ad essa abbia condotto una serie di direzioni parziali, ciascuna per sè consapevole del proprio fine particolare. — Lo stesso avviene con noi e con la nostra ragione. Questa si prefigge, domina e pervade con la sua luce chiara ogni direzione parziale della nostra vita, segna le singole mete e le giunge; ma la direzione generale risulta sfuggita al suo controllo, inindovinata; la meta complessiva sfuggita alla sua vista. Veggente, come l'istinto, per i piccoli tratti dinanzi agli occhi, fu, come l'istinto, cieca per l'insieme. Dandoci un lume di consapevolezza, che ci apparve definitiva per ogni singola pietra miliare del nostro viaggio, ci lasciò per l'insieme di questo in balia dell'incoscienza.

Il cammino cieco del mondo

Questa incapacità della ragione di scorgere le sue mete ultime, questo suo riuscire, pur per tratti di via tutti consapevoli, ad un inconsapevole punto di arrivo, se è meno frequentemente avvertito nella vita privata lo è assai di più nella vita pubblica, anche nel suo svolgimento consueto e normale.

Parrebbe che più si allarga la comunità spirituale, più si vada verso l'incoscienza. *Senatores boni viri* (se è lecito dare questo significato all'antico aforisma), *senatus autem mala bestia*. Se può ancora sembrare che l'uomo sappia dirigere la propria vita in modo da approdare a mete precedentemente proposte, quando una comunità si mette all'impresa di dare a sè stessa una direzione, questa, sebbene tenuta in precedenza presente, finisce col sottrarsi del tutto al suo timone. Agiscono i cittadini nell'agone pubblico con in mente una certa direttiva da imprimere allo Stato; ed essa viene fuori assolutamente diversa da quello che ciascuno, compresi i detentori del potere, credevano, prevedevano e per cui lavoravano. Nell'unirsi degli spiriti singoli il risultato della loro opera scaturisce impreveduto da tutti, alieno da quello che era nella mente di ciascuno. Un uomo singolo può forse foggia la sua vita di domani e sapere quindi quale questa sarà, che cosa egli all'indomani farà. Un popolo non lo sa; e il mondo lo sa meno ancora. L'uomo singolo riesce pur forse a conoscere la sua via. Il mondo non la conosce. Esso non sa dove vada; dove vada la sua storia, tra l'incrocio di opinioni, l'urto dei partiti, il cozzo delle armi e il fluttuare delle idee, nessuno degli esseri, pure ragionevoli, che lo costituiscono e che formano queste opinioni, questi partiti, queste idee, riesce nemmeno lontanamente ad immaginarlo.

Sembra che la natura (come scrive Giuseppe Ferrari) abbia « sottratto il corso della civilizzazione alla previdenza degli individui »; ma non solo (com'egli aggiunge) « il tipo della perfezione ideale immaginato in un periodo è smentito dal vero progresso del periodo successivo, ogni epoca ignora quella che deve susseguire, ogni sistema ignora quello che deve succedere »; ¹ bensì, per di più, ogni generazione, ogni epoca, ogni periodo ignora il proprio immediato futuro. È perciò che se pur si può trattare da individuo a individuo, perchè in questo caso si può ancora ritenere vi siano dei dati per accertarsi come l'individuo si comporterà in avvenire, è impossibile, direttamente e nel vero senso della parola, trattare da popolo a popolo. Se il pensiero d'un popolo è un *caos*, se non è possibile mai, per esempio, determinare con misura anche minima di precisione che cosa un popolo pensi attualmente d'un altro, ancor più vero è che tanto meno si può determinare che cosa ne penserà domani. Il comportamento d'un popolo, anche nel futuro immediato, sfugge tanto più ad un altro in quanto sfugge anche ad esso medesimo. E per questo avviene che quando un popolo perde i suoi rappresentanti ufficiali, cioè il governo costituito, e rimane esso, come insieme di popolo, di fronte agli altri, nessuna penetrazione, nessuna perspicacia riesce ad indovinare — si pensi alla Russia del momento attuale — come quel popolo di fronte

(1) Pref. al vol V delle *Opere* del Vico. Ed è indispensabile che sia così, secondo il Ferrari, poichè se una generazione potesse prevedere esattamente le fasi future della storia, potrebbe anche determinare a suo intero arbitrio e beneplacito l'avvenire d'un popolo, plasmarlo come noi facciamo di quello degli animali, sottoporlo interamente al suo volere presente, e quindi anche soffocarlo. — Del pari si potrebbe dire che la libertà dell'individuo è una cosa sola con l'impossibilità per lui di prevedere il suo futuro, col procedere impensato e capriccioso della sua condotta. Se l'individuo prevede il suo futuro e può predisporlo e predeterminarlo non è più libero.

agli altri si condurrà. E nemmeno esso, nè alcuno dei suoi membri, lo sa.

È veramente meraviglioso il constatare come nella vita pubblica (al pari, del resto, che nella privata) parecchie direzioni tutte perfettamente coscienti si combinino per dar origine ad una meta davanti a cui tutti furono ciechi. Di continuo vediamo collettività di ragioni, mature, sperimentate, addottrinate — i governi, le assemblee parlamentari — proporsi chiaramente dei fini, mettere in atto con prudenza e sapienza i mezzi per raggiungerli e raggiungerli in effetto; ma poco stante questi fini raggiunti, concatenandosi con nuove direzioni, ciascuna delle quali del pari consapevolmente preordinata e tradotta in fatto, mettere a capo ad un fine complessivo assolutamente impensato; che nè governi, nè assemblee, nè partiti avevano mai supposto; che sembra veramente essersi formato al di fuori d'ogni portata di forze, di ragioni, di volontà consapevoli umane; che, poichè nessuna ragione umana o gruppo di ragioni umane se lo era consciamente proposto nè lo aveva fatto diretto obbiettivo del proprio volere, sembra non essere umana fattura ed essersi prodotto per opera d'alcunchè di diverso dalla nostra ragione o da tutte le nostre ragioni riunite, e, se ancora per opera di una ragione, non della nostra. Sforzi mirabilmente congegnati per sostenere una religione, che riescono alla lunga ad una più invincibile incredulità; avvilitamento d'un potere chiesastico che, mentre sembra far pronosticare con certezza la sua prossima definitiva rovina, rampolla più tardi in un risveglio di fede; restaurazioni monarchiche, avvenute tra il più sincero entusiasmo, che costituiscono il germe sepolto e nascosto d'una futura diffusione di repubblicanesimo; reazioni che sono l'origine del trionfo della politica liberale; politica liberale che va a sboccare nella dittatura o nell'imperialismo; — tutti questi

sono comuni esempi elementari di siffatta incapacità della ragione collettiva di procedere verso mete consapute e prefisse. Quel che dice il Tommaseo di Napoleone:

Delle forti opre e delle ree che oprasti
Le più grandi a te stesso erano ignote,

è vero di tutti gli uomini, e specialmente di quelli che hanno una parte più o meno grande nella storia.

Pensiamoci un momento: migliaia di uomini si propongono con chiarezza meridiana una meta. La proclamano sui tetti, la spiegano nei giornali, la illustrano nelle assemblee di partito. Essa diventa palpabile, evidente, limpida alla enorme maggioranza delle ragioni umane. La meta è raggiunta. E un secolo più tardi si fa chiaro che quella che sembrava una meta non era se non un primo passo verso un punto d'arrivo più lontano, che è quanto si può immaginare di più contrario alla mente e ai propositi dei propugnatori di quella meta precedente. Le ragioni degli uomini elaborano i disegni e i piani più illuminati, giusti, razionali — scorti così con tale evidenza da riempire di irritazione al solo pensiero che taluno possa non accettarli — per la sistemazione del futuro immediato del mondo o d'una parte di questo: p. es., oggi per l'indipendenza della Polonia o per la liberazione delle nazionalità soggette all'Austria, e ieri in Dante e Dino Compagni per l'accordo tra i Bianchi e i Neri o per la pacificazione d'Italia sotto la giustizia di Arrigo VII. Ma ieri come oggi tutto poi salta fuori a capriccio, quasi per un colpo di dadi, contro il razionale piano e disegno d'ognuno, in seguito all'urto di forze cieche, vittorie, sconfitte, rivoluzioni, morti. Viene poscia il filosofo dogmatico della storia a far finta di dedurre ciò che oramai è dato, a dimostrare *après coup* che tutto quello che è avvenuto è precisamente ciò che razionalmente do-

veva avvenire; quasi che, se ciò fosse, ogni ragione umana non lo potesse e dovesse facilmente in precedenza prevedere. Invece, in realtà, la storia di ogni paese, considerata di due in due secoli, procede in modo che, rispetto alle nostre ragioni, si deve dire miracoloso. Non sembra miracolosa a noi perchè la leggiamo *post factum*. Ma ogni uomo di Stato che levasse la testa dal sepolcro scorgerebbe il miracolo: scorgerebbe cioè come invece che « reale » sia diventato il « razionale » che la sua possente ragione e quella dei suoi contemporanei e collaboratori conteneva e aveva già, sembrava, tradotto in atto, « reale » si è fatto ciò che non era contenuto nè nella sua nè in alcun' altra ragione umana. Toccherebbe così col dito questo muoversi della vita dei popoli e dell' umanità, quasi a dire, da sè, senza che il nostro intervento sia efficace, senza che l' assiduo agitarsi delle nostre ragioni attorno alla direzione da dare al mondo influisca su questa, se questa scaturisce poi quale in nessuna di esse nostre ragioni era contenuta. Toccherebbe col dito, insomma questo fatto straordinario che il cammino delle cose degli uomini, pensato e voluto dagli uomini, pure sta

Oltre la difension dei senni umani (1).

Perchè non si prevederebbe il futuro?

Ma ciò, si dirà, non è altro se non il fatto elementarissimo che noi non possiamo prevedere il futuro. E basta ciò per fare questo processo alla ragione? Ebbene, se anche non si trattasse che di ciò, per questo processo ciò è sufficiente. Giustamente i primi espliciti assertori dell' « assolutismo » della ra-

(1) *Inferno* VII, 81.

gione, della ragione come unica realtà, prétesero ricavare tutto *a priori* dalla ragione, compresa la natura. E solo per un opportunismo, prudente, sì, ma non consentaneo alle superbe premesse, gli attuali rinnovatori dello spirito assoluto criticarono e respinsero questa pretesa. In verità, se la ragione è tutto, se lo spirito è la realtà totale, se i suoi concetti, o la sua sintesi, sono i creatori di tutto ciò che ha vera esistenza e permanenza, nella ragione o nello spirito tutto si dovrebbe veramente contenere e solo guardando in essi tutto vi si dovrebbe ricavare; e l'empirismo, che con qualche facile argomento verbale si sbandeggia dalla filosofia, dovrebbe più facilmente ancora sbandeggiarsi dalla realtà, dovrebbe, cioè, dimostrarsi non solo che i fatti empirici non sono oggetto di conoscenza filosofica, ma altresì che nemmeno esistono. Pure essi sono là. Non degno oggetto della filosofia, che è solo dello spirito, si dice: e sia. Ma perchè sono essi là se lo spirito è tutto? Se lo spirito è tutto essi (poichè ci sono) dovrebbero non già essere empirici, ma deducibili razionalisticamente *a priori* e quindi entrare degnamente nella conoscenza filosofica. Se essi sono empirici, e appunto perciò indegni che la filosofia se ne occupi, poichè essi rimangono ugualmente là, vuol dire precisamente che lo spirito non è tutto. Dire che la filosofia, perchè è unicamente dello spirito, non deve farne oggetto di conoscenza, non è escludere, ma piuttosto accentuare, che essi ci sono e non nascono dal fondo e dalla sostanza dello spirito stesso.

Tutto, dunque, dovrebbe contenersi *a priori* nella ragione e poterne *a priori* essere ricavato. Il futuro dovrebbe contenersi nel nostro consapevole spirito e questo dovrebbe (tanto più quando si tratta del futuro umano e dell'azione su questo di avvenimenti interamente umani, escluse le interferenze di fatti della natura) poter determinarne *a priori* con infallibile cer-

tezza la direzione. Infatti, se il filosofo assolutista della storia può scorgere, dopo i fatti bensì, ma non, a udirlo, in grazia dei fatti, quale questa direzione doveva essere; se pretende di conoscere e mostrare che questa direzione che effettivamente si è svolta, è quella appunto che dai precedenti doveva svolgersi; quel che egli fa ora con tanta sicurezza dovrebbe aver potuto fare ogni uomo intelligente prima che i fatti si svolgessero; e cioè come il filosofo dogmatico scorge i fatti (avvenuti) razionalmente e necessariamente sboccanti dalle premesse, così ognuno avrebbe potuto e dovuto scorgere in precedenza nascenti da queste i medesimi fatti (avvenire). Se si sa come la storia doveva razionalmente svolgersi, lo si sa tanto dopo che prima. La *previsione* che il razionalista fa *dappoi* (chè una vera pretesa di previsione è il presumere di dedurre con razionale necessità i fatti storici avvenuti dallo stadio che li precedeva) si dovrebbe poter fare anche *dapprima*. Ma in realtà, nè una singola ragione, nè la collettività di tutte le ragioni umane, possono prevedere l'indomani dello stesso mondo umano pur escludendo l'intervento di accidenti naturali che ne modifichino il corso; non possono, vale a dire, prevedere che cosa domani esse, che pur sono ragioni, penseranno, che faranno, come si comporteranno (chè questo è l'essere del mondo umano). È proprio del domani di sè che non sanno nulla. Questo domani, adunque, non si contiene oggi consapevolmente in esse. Questo domani si fa da sè, e non ostante il loro turbinoso sforzo per fabbricarlo, non esse lo fanno, perchè l'avvento della realtà futura è sempre tale da dimostrare che esse nulla ne hanno saputo e che questa è sbocciata dai loro sforzi per fabbricarla in modo affatto impreveduto e inconsapevole. Anche nel mondo umano non *panlogismo*, adunque, ma *panalogismo*.

La storia che non si conosce

I pensatori che profundarono maggiormente uno sguardo penetrante nelle cose umane hanno avvertita questa verità. Essa emerge così dalla *Rivoluzione francese* del Carlyle come da *Guerra e Pace* del Tolstoj. Ogni fase dell'immenso evento che egli narra conferma al primo che le cose spirituali sono « insondabili, anche per i più saggi; al di fuori delle profezie, al di sopra dell'intelligenza » ¹, e che il destino avvenire sta, illegibile ma inevitabile, nei cuori e nei confusi pensieri degli uomini, sicchè « cosa strana a pensarsi! essi hanno questo destino in sè, e pure non a loro, non ad alcun occhio mortale, e solo all'occhio che vede dall'alto spetta di leggerlo ». ² E ciò che soprattutto il secondo mette in azione nella grande epopea che ci rappresenta, è che la storia, la quale per lui è « la vita incosciente comune dello sciame umano » ³, si origina e procede fuori della nostra volontà consapevole e del nostro pensiero. « La Provvidenza — egli scrive parlando dei protagonisti della campagna russa del 1812 — costringeva tutti questi uomini a contribuire, aspirando ai loro fini personali, alla realizzazione d'un unico e formidabile risultato, di cui nessuno di loro (nè Napoleone, nè Alessandro, nè ancor meno uno qualunque di quelli che partecipavano a quella guerra) aveva la menoma idea » ⁴. Egli rende inoltre tangibile come lo svolgersi di grandi avvenimenti, specie militari, avviene mediante un seguito di fatti singoli che si devono dire casuali in quanto nessun uomo li ha

(1) *Rivol. franc.*, trad. franc. (Parigi 1867) vol. I, pag. 37.

(2) Id. I, 375.

(3) *Guerra e Pace*, trad. franc. BIENSTOCK, vol. IV, p. 7.

(4) Id. vol. IV, p. 183.

preveduti, predisposti, voluti; e come battaglie, vittorie, sconfitte, marcie, ritirate si compiono per una serie di episodi o spinte successive, isolate, slegate, che tutte insieme producono un risultato da nessuno preconcepito, mentre è solo dopo venuto questo alla luce che « gli uomini cominciano a persuadersi che lo avevano voluto e previsto da molto tempo » ¹. Non solo. Ma egli « s'era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l'andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perchè la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria che solo uno spirito credulo può scambiare per istoria reale, e sulla quale nondimeno lavorano gli storici di mestiere, integrando o temperando fantasia con fantasia » ².

Che tutto ciò stia veramente così, gli odierni eventi ad ogni momento ce lo rammentano e riconfermano. Ma gli impenitenti dogmatici non possono consentirvi. Questa per loro è una « fissazione ». Essi vogliono costringere le cose a piegarsi al loro dogma: al dogma dello spirito come assoluta realtà. Ogni pensatore imparziale e spassionato s'accorge della irresolubilità d'una delle supreme antinomie del pensiero: quella che da un lato i fatti non possono esistere fuori dello spirito, ma, dall'altro lato, cento fatti esistenti in questo ne presuppongono mille esistenti fuori e lo spirito stesso non si può pensare se non presupponendo fuori e prima e senza di lui dei fatti ³. Chiunque non sia preso da una fanatica ubbriacatura per una tesi, e non voglia farla passar per

(1) *Guerra e Pace*, vol. V, p. 372.

(2) CROCE, *Storiografia*, p. 44.

(3) V. più oltre, nel capitolo *La Filosofia*, il paragrafo intitolato *Il dogmatismo idealista in Italia*.

vera chiudendo gli occhi ad ogni ostacolo che formidabilmente vi si oppone, s'arresta davanti a questa antinomia e fa umile atto di rinuncia. Essi no. Essi vogliono che di rife o di raffe abbia la prevalenza una delle due alternative, le quali invece sono *ugualmente* necessarie e impossibili: quella cioè in cui consiste il loro dogma dello spirito come assoluta realtà. Perciò hanno bisogno di sostenere ad ogni costo che solo la prima alternativa è possibile e vera, che cioè lo spirito sa sempre tutto, che tutta la realtà è da esso pienamente afferrata, e posa in esso e nella sua sintesi, e che non si può dare realtà all'infuori di quella che si trovi in queste condizioni. Hanno quindi bisogno di dar audacemente di frego ai fatti che stanno a questa alternativa insuperabilmente di contro e di affermare che la storia è sempre conosciuta e che ad ogni istante « conosciamo tutta la storia che ci importa conoscere » ¹. Infatti, se non la conoscessimo, eppure esistesse, ci sarebbe una realtà non contenuta nel nostro spirito, e allora addio risoluzione della realtà (natura) nello spirito.

Le spiritose trovate con cui costoro suffragano la loro affermazione, davanti alle cui micidiali difficoltà non si arretrano, stretti dalla necessità di salvare il loro partito preso, sono che, p. es., la fondazione di Roma, se non conosciuta ora, fu però conosciuta da quelli che l'hanno operata, ebbe quindi realtà nel loro spirito. — Ma, intanto, noi non la conosciamo; intanto essa non si trova più nel nostro spirito; intanto per quanti sforzi lo spirito faccia, per quanto « gli importi di conoscerla », esso non la ricupera più. Conosciuta, lo fu. Ma che giova, se (come costoro ad ogni momento proclamano) « lo spirito è un assoluto presente? » ². Vi contentereste ora,

(1) CROCE, *Storiografia*, p. 44.

(2) GENTILE, *La Riforma della Dialettica hegeliana* (Messina, 1911) p. 264.

per opportunismo dottrinale, anche d'un *passato* dello spirito, ed ammettereste l'esistenza d'una realtà, per voi avente luogo solo nello spirito, unicamente per il suo essere esistita nel *passato* dello spirito stesso quand' anche non esista più nel suo *presente*, che è la sua unica realtà? Ma nel *presente* dello spirito (ossia nello spirito che è soltanto *presente*) i fatti della fondazione di Roma non ci sono. Eppure si sono svolti nella realtà. Ecco dunque una realtà, una storia, che è realtà e non è conosciuta, e che è giuocoforza porre come esistente fuori dello spirito.

Ancora: « la battaglia (dicono) è conosciuta via via che si svolge » ¹. Invece, nessuno conosce come si svolge: chi vi partecipa non ne vede che singoli episodi, e i generali che la dirigono nulla ne veggono e certo non i singoli episodi. Come insieme, nella sua realtà complessa di battaglia, essa non è conosciuta da nessuno. La conosceremmo, se veramente potessimo scorgere la battaglia come V. Hugo nei *Miserabili* descrive quella di Waterloo. Ma così, non ci sarebbe che un occhio onnicomprensivo, il quale la ispezionasse dall'alto, che potrebbe vederla. Noi vediamo invece la battaglia come gli avvenimenti militari ci sono rappresentati dal Tolstoj; in qualche suo frammento, cioè, ossia senza in realtà conoscerla: chè i frammenti, poi, che i singoli vedono, quand'anche siano *tutti* i frammenti, non si possono mettere insieme, e nella loro unità (che sola ci darebbe la realtà) non stanno affatto entro spirito alcuno.

Che dire della conferma tangibile di ciò che gli avvenimenti odierni ci pongono sotto gli occhi? Dei fatti più importanti della guerra attuale — e p. es. di questi due: chi abbia provocata la guerra e che cosa avvenga veramente in Russia — chi può asserire

(1) CROCE, *Storiografia*, p. 44.

di sapere la storia? Ogni storia che taluno su ciò asserisse di sapere incontrerebbe le più violenti smentite. E come circa quei due fatti vi sono oggi giornali che dicono bianco e altri che dicono nero, uomini e popoli che credono di sapere in un senso, uomini e popoli che credono di sapere in un altro, così fino alla fine dei secoli vi saranno storici che daranno per certa un'esposizione di quei due fatti e storici che daranno per certa l'esposizione opposta (precisamente come vediamo avvenire circa l'origine della guerra del 1870 e la storia della Comune): ossia la storia di quei due fatti non sarà mai fuor di dubbio e contestazione saputa. Mai, finchè quei due fatti diventeranno lontani e insignificanti come un'impresa faraonica, e gli storici s'accorderanno intorno ad essi in tre righe di delineazione generica. Ma precisamente finchè esisterà interesse degli uomini per essi, cioè precisamente finchè essi *saranno vivi nello spirito*, la loro storia non si saprà.

« *Senza umano scorgimento* »

Il procedere cieco della storia si rende visibile in una maniera impressionante appunto nella vita politica anormale, nelle rivoluzioni e nelle guerre. Si pensi alla Rivoluzione francese: a un '96 scaturito da un '89, a un 1804 scaturito da un 1796, a un 1814 scaturito da un 1804; a questo incessante generarsi dall'attività d'una collettività di ragioni, attività pur diretta con luminosa consapevolezza ad un fine, di un risultato interamente esorbitante e fuoriuscente dai piani, dai disegni, dalle previsioni d'ogni ragione. Non mai come allora questo farsi del mondo umano da sè, al di fuori e al di sopra delle nostre ragioni singole o riunite, dev'essere stato tangibilmente avvertito. E non mai storico di quel periodo ha come

il Carlyle potentemente provata e resa questa sensazione, e fatto vedere come « questo governo rivoluzionario non è un governo che abbia coscienza di sè, ma un governo cieco, fatale » in cui ogni uomo « avanza, urtato ed urtando ed è divenuto una forza brutta e cieca » ¹.

E dalla situazione analoga in cui ci troviamo oggidì, ricaviamo un'analoga sensazione. Che da una guerra forse inizialmente diretta ad estendere il potere austriaco nel territorio balcanico, siano scaturiti già a quest'ora immensi avvenimenti non pensati, non previsti, non predesignati da quelli stessi che li hanno operati, ma formatisi quasi occasionalmente davanti ai loro passi, come la rivoluzione russa e la partecipazione dell' America al conflitto, ci dà la impressione invincibile che l'andamento delle cose umane nel suo complesso sfugga evidentemente al dominio dell' umana ragione, capace sì di muovere con coscienza del fine una pedina sullo scacchiere dove si sviluppa il gioco della sua vita, ma incapace di controllare o solo immaginare l'andamento generale di questo giuoco che pure è un giuoco di cui essa è il giuocatore e il solo giuocatore. Il fatto che dagli avvenimenti accaduti sin qui noi ci aspettiamo ogni giorno che esca ancora alcunchè di radicalmente nuovo pel mondo umano, ma nessuno di noi può sapere che cosa questo nuovo, che è pur nostro, sarà, ci impone irresistibilmente l'idea che le ragioni umane non contengono nè modellano coscientemente il loro proprio immediato futuro, che il mondo delle ragioni procede non costretto nell'ambito che le ragioni stesse hanno presegnato, che non aspetta quindi nè obbedisce nel suo moto il cenno di queste e forma da sè e fuori della loro portata il suo nuovo, che la

(1) *Rivol. franc.*, trad. franc. cit., vol. III, p. 326.

ragione insomma non riesce a identificarsi consapevolmente con un complesso ampio della sua stessa vita e realtà e a tradursi interamente in essa.

Veramente, sono i momenti delle grandi vicissitudini politiche e sociali quelli che ci fanno più lucidamente avvertire come l'insieme delle nostre ragioni non sa prefinire l'andamento della loro stessa opera, o padroneggiare il corso di eventi che hanno esse medesime sferrato; come quindi ciò che si realizza nel mondo nostro non è il « razionale » della nostra ragione, ma — caso o disegno divino — qualcosa che non le appartiene; come secondo pensava Dante, « spesse volte le umane operazioni alli uomini medesimi ascondono la loro intenzione » ¹, o, secondo pensava il Vico, la vita di « questa gran città del genere umano » procede « senza verun umano scorgimento o consiglio » ².

Il sofisma dell' « universale »

Ma occorre ora che esaminiamo la questione da un punto di vista un po' più rigorosamente speculativo.

La gran chiave di volta del dogmatismo « assolutistico » è l'universalità della ragione teoretica e pratica, lo spirito come universale. Che cosa significa « obbiettivo » per esso? Non ciò che esiste indipendentemente dalla coscienza, perchè fuori dalla coscienza nulla esiste, ma ciò che costituisce il pronunciato della coscienza stessa. È questo un soggettivismo, ma un soggettivismo assoluto ³. Cioè.

(1) *Conv.*, IV, 5.

(2) *Scienza Nuova*, ed. Niccolini (Bari, 1911, vol. I, p. 184).

(3) GENTILE, *La riforma della Dialettica hegeliana*, cit. pagine 125 e seg.

secondo quel sistema, ciò che è obbiettivo è il pronunciato della coscienza, o dello spirito, ma non della coscienza di questo o quell'individuo, bensì della coscienza come tale, della coscienza in sè, dello spirito o ragione universale. Codesto pronunciato della ragione universale, codesto atto per cui proprio essa, in quanto ragione in sè considerata, e non ragione dell'individuo *a*, *b* o *c*, sussume alcunchè entro i suoi propri concetti o forme o categorie di vero, di buono, di bello, e in tal modo *lo fa* vero, buono, bello, è ciò che i moderni restauratori italiani di quel dogmatismo « assolutista » preferiscono significare coll'altisonante espressione di « sintesi *a priori* », la quale nei loro scritti (per ripetere quel che il Macaulay dice del metodo di Plutarco) « ci ricorda della cucina di quelle osterie continentali, orrore dei viaggiatori inglesi, in cui un certo brodo indescrivibile si mantiene sempre bollente, e si versa copiosamente senza distinzione sopra ogni piatto quando viene portato in tavola » ¹.

Che cosa sia questa ragione o spirito in sè, che non è spirito di questo o quest'altro individuo, ma spirito spoglio di tutte le determinazioni individuali, e la universalità dei cui pronunciati si vuol riscontrare unicamente nel fatto della loro adeguazione allo spirito stesso — da chi mai competentemente constatata, dal momento che lo spirito in sè non ci può far udire la sua sentenza? — e senza bisogno di riscontrare se gli altri spiriti individuali siano d'accordo in questa constatazione, tutto ciò *manet alta mente repostum*. Qui ci basti osservare che questa teoria non è altro in sostanza che la dottrina « dell'intuizionismo » e dell'« evidenzismo ». Si riduce cioè a dire che possiede l'obbiettività, che è reale, vero, bello, buono asso-

(1) Nel saggio *Storia*. (Trad. Rovighi).

luto, ciò che l'« intuizione » o l'« evidenza » presenta come tale. Se non che non ci si dice che cosa avvenga di questa obbiettività quando le « intuizioni » e le « evidenze » sono in contrasto tra loro.

Ognuno che non voglia sofisticarsi il giudizio per amor del sistema scorge tosto che perchè un simile concetto di obbiettività reggesse, occorrerebbe una piccola cosa: e cioè che tutti pensassero e operassero nello stesso modo, che non vi fossero nè dispareri nè discordie. Se ciò che *fa* d'alcunchè il vero, il bello, il bene obbiettivi (ossia, in sostanza, che crea il vero, il bello, il bene) è la sintesi *a priori* dello spirito universale, o, in altre parole, l'intuizione della ragione teoretica e pratica, l'« evidenza », è chiaro che bisogna che l'« intuizione » e l'« evidenza » siano conformi in tutti, dicano in tutti la medesima cosa. Se, quando e dove l'« intuizione » è diversa in questi e in quelli, essa non è più universale per quanto io possa pretendere che la mia avrebbe ragione e diritto di esserlo, che solo la mia, vale a dire, sia adeguata allo spirito in sè. Essa non ci dà più l'« obbiettivo », perchè l'« obbiettivo » sarebbe diverso per l'uno e per l'altro, sarebbe dunque ciò che per essenza è il « subbiettivo ». Se gli oggetti che io intuisco come materialmente esistenti non sono come tali da ogni altro intuiti, la realtà materiale del mondo sarebbe diversa per ognuno e, in luogo di obbiettiva, diventerebbe, e sarebbe riconosciuta e proclamata, creazione individuale.

Ma i dogmatici dell'« assolutismo » obbietano che essi per universalità intendono ben altro da questa volgare universalità empirica, che si pretenderebbe di constatare contando i voti come nelle elezioni politiche. Per universalità essi intendono invece ciò che è adeguato alla ragione senza più. Una verità logica qualsiasi, per esempio che gli angoli di un triangolo sono uguali a due retti, è una verità universale, anche

se solo un' infima minoranza sa scorgerla (anzi, altri aggiunge, anche se nessuno ancora la scorge). È universale anche se non è ammessa dalla totalità delle ragioni (e nemmeno dalla maggioranza), perchè, ciò non ostante, la ragione la scorge, con luce di perfetta « evidenza », come adeguata a sè, come un proprio pronunciato.

Non v'è dubbio che vi sono dei giudizi, delle intuizioni, delle evidenze che rivestono d' un' apparenza di verità la fallacia che questa tesi contiene non tanto in ciò che enuncia, quanto in ciò a cui pretende arrivare.

Scorgo la tavola che mi sta dinanzi come reale con così irresistibile evidenza che mi sento assolutamente sicuro, senza bisogno di ricercare che cosa pensino gli altri, che la realtà da me veduta in essa non è una mia illusione, ma che proprio in me è la ragione che la scorge; e quindi mi sento infallibilmente certo che ogni altro scorgerà al pari di me questa tavola come reale, e se alcuno non la scorge come tale, lo relego senz' altro fuor dal campo della ragione e in quello della pazzia. — Ma, anche qui, non è forse l' allucinato altrettanto sicuro della realtà della sua allucinazione? E se nell' allucinato sorge un dubbio, se qualche dubbio sorge in noi circa l' esattezza della nostra percezione, se temiamo che una malattia, una febbre, l' itterizia, ci faccia travedere, non si domanda forse agli altri come essi vedano gli oggetti, precisamente a quella guisa che quando non si è sicuri d' aver capito il passo d' un libro confrontiamo la nostra interpretazione con quella degli altri e tanto più o tanto meno siamo sicuri della nostra quanto più o quanto meno la vediamo condivisa? E non è questo un far appello al come vedono le ragioni negli altri, cioè alla universalità empirica? La certezza che sentiamo della realtà d' un oggetto, in quanto ci sembra reggersi

isolatamente sul pronunciato della ragione in noi, è forse nata a poco a poco oscuramente solo dal confronto e dal controllo con gli altri, dal vedere tutti agire considerando come reale l'oggetto che è tale per noi, dal fatto che nel comportarci verso gli altri contando che essi vedano l'oggetto come reale constatiamo che il nostro comportamento si coordina perfettamente al loro. Quel pronunciato che sembra reggersi sulla ragione isolata, forse si regge in realtà sulle ragioni di tutti.

Ancora: lo scienziato — si dice — che conosce una verità della matematica superiore, vede con l'occhio della ragione dentro di sé con così irresistibile evidenza questa verità, che egli è certo che essa è tale anche se vien negata dalla maggioranza o dalla totalità delle altre ragioni (*eppur si muove!*) e gli basta questo suo vedere, questo vedere della ragione in lui, per essere certo che quella verità è universale, propria della ragione, adeguata a questa. Che se — si aggiunge — ogni altro uomo fosse posto nelle medesime condizioni di potenza intellettuale e di coltura di quello, anche in lui la ragione assoluta vedrebbe la medesima verità. — Ma, anche qui, l'inventore pazzoide, per esempio, non possiede forse la stessa irresistibile evidenza della *sua* verità? L'uomo che è assolutamente solo nel suo pensiero, deve sempre tremare d'esser pazzo, e trema in realtà di esserlo appunto in quanto non lo è già totalmente, in quanto cioè la pazzia non gli ha procurato definitivamente una fissazione maniaca. La sicurezza di non esser pazzo nel suo pensiero isolato, la sicurezza che quel pensiero è pensiero della ragione in lui e non una sua allucinazione, gli è data da ciò che la universalità meramente razionale e di diritto che soggettivamente scorge in quel pensiero divenga o accenni a diventare una universalità di fatto. Perchè quel pensiero abbia qualche fonda-

mento ad essere verità, occorre che la universalità razionale soggettiva possa dilatarsi in un' universalità empirica, sia pure quella soltanto di coloro che si interessano competentemente dello stesso ordine di pensieri, sia pure, se non presente, futura. Occorre che qualcuno ripensi quel pensiero e dica « costui ha ragione ». Solo così la ragione si attesta ragione. Ma se un pensiero che un uomo scorge vero, è respinto sempre e da tutti, esso non possederà mai una verità umana, non sarà mai verità, quand' anche — per usare un' espressione che non avrebbe alcun senso perchè nessun' altra mente umana o sopraumana pronunciarebbe questa sentenza — esso contenesse la verità. È manifestamente insensato che sia possibile *dire* d' un pensiero « è la verità » se nessuno lo *dice*, se nessun pensiero, tranne esso medesimo, che è parte in causa e parla di sè, lo afferma. Obbietterete: « può darsi che un pensiero sia la verità, anche se nessuno afferma che lo sia ». Ma ecco che nell'atto che esemplificate: « questo o quest' altro pensiero è la verità, anche se nessuno afferma che lo sia », voi stessi cominciate ad affermarlo. Se obbiettate ancora: « ma un pensiero assolutamente solitario potrebbe pur essere la verità », badate: la vostra convinzione che un tale pensiero sia la verità, da che nascerebbe? Evidentemente dal vostro aderirvi. Voi cioè comincereste a far di quel pensiero la verità dicendo: « costui che pensa così ha ragione », iniziando in tal modo attorno a quel pensiero una universalità di fatto. Ed è solo in proporzione del poter formarsi di questa universalità empirica che quel pensiero sarebbe vero ¹.

(1) Questa tendenza a tradurre l' universalità di diritto in quella di fatto, a volere, fin dove si può, che la prima divenga la seconda, si rivela in tutte le attività, anche più elementari, della nostra coscienza. Perchè amiamo tanto chiacchierare? Per conoscere ciò che

Nel ristretto limite, adunque, in cui nei nostri giudizi c'è l'universalità razionale, questa corrisponde o finisce per corrispondere ad una universalità empirica. L'universalità non è mai soltanto di diritto, ma si manifesta e si controlla con l'esserlo anche di fatto. E l'impulso che una mente sana sente a ritenere evidenti e quindi universali i suoi pronunciati è tanto più forte e imperioso quanto più — come nel caso dei giudizi esistenziali — ad essa un'universalità di fatto effettivamente corrisponde ¹.

Ristretto limite, abbiamo detto. Infatti, checchè si voglia pensare di ciò, a noi basta questa verità: che, sia pure si possa giustificatamente sostenere che alcuni nostri giudizi posseggono un'universalità razionale indipendentemente da quella empirica, una universalità che sia lecito riconoscere consistente in ciò che se tutti non li condividono tutti li *dovrebbero* condividere, la sfera di questi giudizi è estremamente limitata. Si circoscrive probabilmente (per applicare all'argomento un pensiero del Fraccaroli) a ciò che si riduce a peso, numero e misura ². Per la maggior parte dei pronunciati della nostra coscienza, e precisamente per quelli che soprattutto interessano la

sanno gli altri o far loro conoscere ciò che noi sappiamo, per accogliere la loro opinione sui piccoli e grandi avvenimenti del giorno o far loro accogliere la nostra; sempre per adeguare, fin dove si può, la nostra mente alla loro, cioè per formare da un'universalità di diritto una di fatto. Ma, se la tendenza c'è, la possibilità di riuscire a ciò è grandemente ristretta.

(1) « Non si potrebbe nemmeno dar per certo il principio di contraddizione, se per far ciò si volesse aspettare il consenso universale », scrive il Brentano (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Lipsia, 1889, p. 55, N. 22). Nemmanco a farlo apposta: il principio non è sicuro. E perchè non possiamo arrogarci di dirlo tale? Precisamente perchè non è accettato da tutti (Hegel è l'interprete filosofico dell'opinione contraria). La mancanza di consenso è parallela alla mancanza di possibilità di asserirne la certezza.

(2) *L'Educazione Nazionale*, cit. p. 179. « Le verità comuni a tutti gli uomini e da tutti sentite parimenti, che sono appunto quelle che hanno in sè peso, numero e misura ».

nostra vita, come i pronunciati etici o estetici, è assolutamente illegittimo asserire che uno in luogo di un altro che vi si contrappone possenga un' universalità razionale o di diritto, sia adeguato alla ragione, tranne che pretendendo di far traboccare la bilancia col gettarvi sopra l'arbitraria arroganza del proprio parere personale. Qui non si può più dire, come nel caso d'alcune verità scientifiche, che se l'uomo che non scorge una certa « evidenza » etica od estetica fosse posto nelle condizioni di sviluppo intellettuale o di coltura di colui che la scorge, anche egli la scorgerebbe. Qui avviene proprio che « evidenze » o « intuizioni » emananti da coscienze di valore pari, o tra le quali almeno nessuno può presumere d'aver l'autorità di determinare una graduatoria, sono diverse e pugnanti e permangono attraverso i secoli irriducibili le une contro le altre.

Gli equivoci dell'universale kantiano

È sommamente interessante rilevare come, di fronte a questa insopprimibile disparità di « intuizioni » e di « evidenze », a questo mancare cioè dell'universalità razionale insieme con l'universalità empirica, il concetto di universale avente valore di obbiettivo abbia subito nel suo inventore un processo di equivoca attenuazione.

Dalla *Critica della Ragion Pura* alla *Critica della Ragion Pratica* e da questa alla *Dottrina del Diritto* e soprattutto alla *Critica del Giudizio*, l'universale diventa per Kant sempre più fluttuante e fondato su basi sempre più lubriche, malsicure e fallaci.

Si affaccia in tutta la forza e completezza quando si tratta della ragione teoretica o del mondo della esperienza. Al mondo d'esperienza che le forme della sensibilità e le categorie dell'intelletto mi presen-

tano, io attribuisco un valore universale e quindi obbiettivo; penso cioè che quel mondo dell'esperienza che esiste per me, poichè le categorie che in me lo foggiano sono proprie della ragione in universale, *debba* esistere per tutti. E qui trovo infatti che questa *attribuzione* di universalità è obbiettività, questo *dover* esistere per tutti, non è una semplice ferma credenza, « evidenza », o idea fissa mia, ma risponde a realtà: quel mondo cioè esiste davvero per tutti, e la sua universalità è *di fatto*, non semplicemente *di diritto* (forse di *preteso* diritto affermato arbitrariamente da me). Qui universalità di diritto e di fatto sono in piena corrispondenza, si suffragano a vicenda, si fondono insieme.

Ma non è già più così nel campo della ragione pratica: qui l'universale diventa un comando della ragione e consiste semplicemente in ciò che in me lo spirito scorge che quel comando può essere reso legge universale (ossia che a me pare lo possa) quand'anche come tale non sia da tutti ricevuto ed osservato; o, se si vuole, in ciò che esso si fa (o meglio, io opino si faccia) udire in ognuno sebbene possa essere non seguito da alcuno. Qui comincia a spuntare il divorzio tra un'universalità meramente razionale o che semplicemente *dovrebbe* essere e l'universalità reale, e con esso il problema quale mente possa, e con qual diritto, dichiarandosi adeguata allo spirito in sè, stabilire che i suoi pronunciati e le sue intuizioni *dovrebbero* avere un'universalità che intanto forse non hanno.

L'equivoco diventa più palpabile nella dottrina del diritto. Qui si fa palmare che per Kant l'universalità cui spetta di produrre lo Stato e formare la legge non ha nulla a che vedere con l'universalità di fatto, o volontà di tutti. È proprio interamente una volontà universale quale si asserisce *dovrebbe essere*, una volontà ideale « che non può mai, a rigor

di termini, trovare il suo organo nelle volontà unite di tutti i cittadini » ¹. Quindi la giustizia o l'ingiustizia d'una legge è data non già dal fatto che il popolo in realtà approvi o non approvi quella legge, ma dal fatto che esso *potrebbe o non potrebbe* assentirvi ². In che modo questa volontà universale ideale sia discernibile, in chi essa parli autenticamente, chi sia il giudice di ciò che la volontà universale *dovrebbe essere* e quindi della vera possibilità o impossibilità d'assenso del popolo ad una legge, se non lo può essere il parere espresso da ciascun uomo, tutto ciò resta avvolto nel mistero. Strano e arrogante concetto questo per cui, in sostanza, deve essere universale e obbiettivo ciò che io penso che come tale la ragione riveli in me!

Ma se la dottrina del diritto, mettendo in maggior evidenza l'equivoco di questa universalità e obbiettività fondate sull'arbitrarietà del nostro giudizio, proietta all'indietro la sua luce a scoprire la stessa falsità esistente più copertamente nell'universalità etica, quando Kant arriva all'estetica e si trova di fronte alla invincibile e irriducibile diversità dei giudizi di gusto, tutti fuor di contestazione legittimi, nessuno dei quali cioè può giustificatamente essere messo al bando dallo spirito, egli, dopo avere in scritti precedenti lungamente tergiversato e oscillato circa la questione se il bello sia soggettivo o oggettivo ³, taglia il nodo enunciando imperturbabilmente uno dei più disgustosi sofismi che mente umana

(1) CAIRD, *The Crit. Philos. of Imm. Kant.* (Glasgow, 1889, vol. II, pag. 337). E, come è noto, la stessa indecifrabile ambiguità in cui s'aggira Rousseau nel *Contratto Sociale*, « opera oscura e spesso contraddittoria (scrive giustamente il Faguet), lavoro di gioventù, ritengo, mal riaccomodato » (*Petite histoire de la Littér. franç.*, Parigi, Crès, pag. 241).

(2) V. più oltre pag. 82 e seg.

(3) V. in DELBOS, *La Phil. pratique de Kant* (Parigi, 1905, pag. 520 e seg.) l'interessante descrizione di queste oscillazioni, le quali

potesse escogitare. Quello cioè che l' *esigenza* della universalità equivale all' universalità, che un giudizio che io sento avere in me la *pretesa* all' universalità, cioè che mi pare impossibile non debba valere per tutti, per ciò solo va ritenuto universale, adeguato allo spirito in sè e per sè, valevole per tutti. « Par proprio impossibile che si possa pensare in un modo così assurdo come pensano quelli che la pensano diversamente da me »; — questa è l' espressione precisa di tale esigenza dell' universalità kantiana ¹. Kant qui finge persino di non accorgersi che se la semplice *esigenza* dell' universalità vale universalità e obbiettività, obbiettivo e razionalmente universale dovrebbe ritenersi anche il giudizio su ciò che è piacevole al palato. « Quando (egli asserisce) qualcuno dice: il vino delle Canarie è piacevole, sopporta volentieri che gli si corregga l' espressione e gli si ricordi che deve dire: è piacevole per me » ². E sia pure per il vino delle Canarie. Ma vi sono dei sapori — e basti addurre il pane e l' uva — la cui piacevolezza ci risulta così congruente alla nostra natura che non ci sembra credibile nè ammissibile che non piacciono a qualche altro, sicchè se qualcuno asserisce di non trovarli piacevoli trattiamo questa asserzione di bugia o di capriccio, di posa o di eccentricità, e veramente di « sofistica naturale ». Sentiamo evidente dentro di noi l' impossibilità che la loro piacevolezza non sia universale, sentiamo irresistibilmente questa piacevolezza come posta e sta-

aumentano l' impressione che la soluzione finale sia stata architettata mediante artifici consaputamente falsi, e sia quindi filosoficamente disonesta.

(1) La guerra ha diviso vecchi amici, perchè l' uno propugna-tore l' altro oppositore di essa, i quali si sono separati dicendo ciascuno dell' altro: « è incaponito nell' assurdo »; e ciascuno scorgendo ciò con perfetta ed irresistibile evidenza.

(2) *Crit. del Giud.*, parag. 7.

bilita dalla, per così dire, « sintesi *a priori* » del palato in noi (e si noti a conferma di quanto fu detto poc' anzi: questo sentimento è tanto più imperioso quanto più esiste davvero per tale piacevolezza una universalità di fatto). E ciò in materia di sapori è anche specialmente vero quando il giudizio non è « questo cibo è buono », ma « troppo salato », « poco salato », « insipido », « bruciato » « vino secco », « vino dolce » e simili. Accade spesso in famiglia che si hanno su ciò due pareri opposti, e ciascuno ritiene certo che l'altro affermi sofisticamente di sentire o non sentire ciò che effettivamente non sente o sente — tanto « pare impossibile », tanto si è certi della universalità, del dover valere per tutti. L'esigenza interna, la pretesa all' universalità è dunque proprio la stessa nel caso del giudizio estetico e nel caso del giudizio sul piacevole al palato. Se in quel caso potesse bastare a fondare l' universalità razionale e l' obbiettività, dovrebbe bastare anche in questo. E a rigor di termini: poichè nell' estetica il giudizio che *pretendiamo* sia universale e obbiettivo, per ciò solo *deve* esserlo; poichè « noi non permettiamo a nessuno di essere di altro parere »; poichè non diciamo « che ognuno si accorderà, ma che si *dovrà* accordare col nostro giudizio » ¹; e poichè quindi l' implicita conclusione della teoria kantiana dovrebbe essere che si ha diritto di imporre con la forza agli altri il nostro gusto estetico, se, soltanto perchè è in noi, *deve* ritenersi universale e obbiettivo; — così, vigendo anche per il piacevole al palato la medesima interiore pretesa ed esigenza d' universalità, avremmo il diritto, non solo di costringere gli altri ad ammirare ciò che ci piace esteticamente, ma anche di far mangiare agli altri, come i soli che *devono* essere buoni, i cibi che piacciono a noi!

(1) Crit. del Giud., parag. 22.

Mostruosa teoria in cui sta il germe dello spirito di sopraffazione tedesco per cui quel popolo trascorre come per una china naturale a ritenere che una certa sua propria forma e visuale di vita sia adeguata alla ragione in sè, debba quindi essere di tutti e sia perciò legittimo e doveroso imporla agli altri con la forza.

Gli artifici degli « assolutisti »

Tale l'ambiguo artificio kantiano. Ma come si comportano gli odierni dogmatici dello spirito assoluto di fronte al fatto che, mentre per la loro teoria tutto l'obbiettivo, il vero, il bello, il buono, è dato dalla sintesi *a priori* dello spirito, si veggia questa sintesi *a priori* presentare « obbiettività » diverse, si veggano le intuizioni, i pronunciati, le « evidenze » della ragione essere contrastanti?

Duplici è il loro artificio.

In quel primo luogo, essi, per cui la sintesi *a priori* dello spirito dà tutta la realtà, con quel medesimo prudente sebbene incoerente opportunismo per cui eliminano dalla loro filosofia la natura, ne eliminano anche la formulazione di tutto ciò che nel campo proprio dello spirito la sintesi *a priori* scorga, intuisca, pronunci. I più accorti e meno sinceri, coloro che meglio avvertono di procedere *per cinerem dolosum* e più che della verità si preoccupano di rendere il loro sistema abbastanza viscido perchè possa sfuggir dalle mani di chi esteriormente lo attacca, a che riducono la loro filosofia? A dirci (si veggano i libri del Croce) che esiste una sintesi *a priori* logica, estetica, economica, etica; che la ragione ha l'intuizione di qualcosa come vero, bello, utile, buono; che come vero, bello, utile buono alcunchè è giudicato dallo spirito. Ma *che cosa* è vero,

bello, buono? Che cosa come tale lo spirito giudica, ossia *fa* tale? A questa ovvia domanda essi si rifiutano di rispondere. E perchè? Perchè una filosofia che, proprio mentre posa ad essere filosofia dell' assoluto, è ridotta a questa peregrina scoperta: « lo spirito dà dei pronunciati sulla verità, bellezza, utilità o bontà degli oggetti ». Sappiamo la loro risposta, perchè la filosofia si occupa solo dell' attività pura della sintesi *a priori*, non degli oggetti che questa riassume in sè, che sarebbe trascinare l' empirico nel campo della speculazione. Eppure per essi lo spirito e la sua sintesi sono tutta la realtà, dai pronunciati di quella tutta la realtà e l' obbiettività sboccano alla luce. E ciò non ostante non possiamo mai sapere da loro che cosa questa realtà ed obbiettività creata dallo spirito sia, e dobbiamo contentarci di sapere che esso la fa. La verità è che tale loro posizione è spiegata dal fatto che ogni passo che essi compissero in questo campo, dove pure in forza del loro stesso principio si avrebbe pieno diritto di chiamarli, rovescierebbe la loro teoria, perchè metterebbe sotto gli occhi di tutti che la ragione *universale* dà in essi pronunciati diversi da quelli che la stessa ragione *universale* emana in altri, che lo spirito *assoluto* in essi ha intuizioni ed « evidenze » del tutto dissimili a quello che lo stesso spirito *assoluto* in altre coscienze fa splendere, che lo spirito *uno* « sintetizza » diversamente in questi e in quelli, che l' obbiettività creata dalla sintesi dello spirito è tanto « obbiettiva » che è diversa in ognuno. Il loro sforzo per ridurre la filosofia alla sola frase « c' è una sintesi *a priori* », e la loro ansia per ostracizzare dalla filosofia, sotto l' accusa di empirismo, ogni determinato pronunciato di questa sintesi, non è che il velo che essi cercano di gettare sul fatto che i pronunciati della sintesi *a priori* sono in irriducibile contrasto, fatto micidiale per una teoria che sull' universalità di essa

sintesi pretende fondare l'essenza dell'obbiettività.

Taluno, che pur va, sebbene usi altro linguaggio, annoverato in una corrente affine a questa, con maggiore sincerità di comportamento filosofico, non si trattiene dall'enunciare i pronunciati che egli scorge propri dello spirito assoluto. Così il sottile rinnovatore inglese dell'intuizionismo, G. E. Moore ¹.

Buono, egli dice, è un'intuizione indeducibile e indefinibile, come il giallo od il rosso. Se ciò è, e se (come il Moore pensa) l'intuizione del buono è obbiettiva e quindi universale, dovrà avvenire che, a quella guisa che ciò che il Moore intuisce come rosso è pure come tale intuito da tutti noi se la nostra vista è normale, così ciò che egli intuisce come sommo bene sarà pure intuito come sommo bene da tutti noi se la nostra ragion pratica è normale. Ma che cosa intuisce egli come sommo bene? Principalmente queste due cose: i godimenti estetici e le affezioni personali. Ora, non è audace dire che la maggior parte degli uomini, la cui coscienza nessuno può presumere di dichiarare anormale, e, quel che è più, la maggior parte dei competenti, se tali si vogliono considerare i filosofi moralisti, si rifiuterebbero di riporre il sommo bene in quelle due cose. Non è audace dire che la maggior parte degli uomini normali sarebbero inclini a riguardare quelle due cose come un bene di lusso, che può apparire sommo bene solo quando la soddisfazione di altri beni più fondamentali sia così sicura e consueta che questi altri beni sfuggono oramai alla nostra attenzione. Non è audace dire che se ad un uomo interamente spoglio d'ogni bene si chiedesse che cosa la sua ragion pratica gli affaccia come bene primo e sommo, probabilmente non pen-

(1) Nel suo primo libro però, *Principia Ethica*. Nel successivo, *Ethics*, egli abbandona ogni tentativo di esprimere un'intuizione obbiettiva del buono dicendo che lo spazio gli manca (pag. 249).

serebbe nemmeno ai godimenti estetici ed alle affezioni personali. E difficile sarebbe asserire che la sua « intuizione » diversa, per esempio che il sommo bene è un pane, una veste, un tetto ed una donna, sia un' intuizione anormale.

Essere sano è il ben che è dato a noi,
Sommo; indi vien del corpo aver bellezza:
Senza frode esser ricco è il terzo, e poi
Con gli amici godere la giovinezza. 1

Questa antica intuizione del bene — normalissima e perfettamente equilibrata — non è certo quella del Moore. — Or che significa ciò? Semplicemente che quando si accenna ad indicare quale è il pronunciato della sintesi *a priori* dello spirito assoluto in noi, non si fa che mettere in evidenza l'invincibile diversità del pronunciato che la sintesi dello stesso spirito assoluto dà in altri, e quindi l'impossibilità che da quella sintesi *a priori* un' obbiettività qualsiasi si possa ricavare.

Il secondo artificio dei dogmatici dell' « assolutismo » consiste nel rinnovare l'antica dottrina, teologicamente autoritaria, dell' errore volontario, dell' errore cagionato sempre dalle immaginazioni, dalle passioni, dal vizio, come pensava il Malebranche, dalla sofistica o dialettica « naturale », come sostenevano Kant e Rosmini, dall'inerzia che trattiene la nostra coscienza, per sè stessa non mai erronea, in uno stadio di conoscenza inferiore, come opinava Fichte: tolte le quali immaginazioni, passioni o sofismi, la verità risplenderebbe ad un modo in tutti perchè risplenderebbe alla ragione in universale, resa a sè stessa, liberata dalle scorie e dai veli. — Ma

(1) *Scolii Attici*, 6 (trad. FRACCAROLI, in *Lirici Greci, Elegia e Giambo*, Torino 1910).

una siffatta dottrina, ripugnante e inquisitoriale¹, la quale si riduce a dire che solo ciò che io penso è il vero, che solo la mia « evidenza » è evidenza di buona lega, che ciò che scorgono evidente gli altri quando contrasti con l'« evidenza » mia è frutto di pazzia o di colpa, che quella forza ugualmente irresistibile con cui le evidenze contrastanti folgorano in ciascuno di quelli che le posseggono, non ha valore che nel mio caso, nel mio caso solo è dovuta alla ragione, in tutti gli altri diversi è aberrante o peccaminosa; una siffatta teoria è immediatamente ripudiata da ogni uomo che senta la profonda e inattaccabile sincerità del proprio più vitale pensiero, che voglia difenderlo da ogni diminuzione o invadenza, e che riconosca negli altri il medesimo diritto. Infatti, se l'obbiettività è data dalla « sintesi a priori », dall'intuizione, dall'« evidenza », perchè un'« evidenza » dev'essere superiore ad un'altra? Qual uomo può arrogar di innalzarsi come giudice sopra le varie

(1) Appartiene per logica necessità a questa dottrina la difesa dell'Inquisizione (v. CROCE, *Filos. della Pratica*, pag. 47, e *Critica*, IV, 245). Ma il fatto patente che l'Inquisizione ha perseguitato come errori-colpe delle verità indiscutibili dimostra che l'escludere alcunchè dalla ragione (e, quindi, dalla morale) e a tale scopo far passare come consaputa, voluta (e perciò colpevole) perversione della ragione l'aderirvi, è sempre cosa del tutto arbitraria e fallace. La soppressione dell'Inquisizione non fu appunto altro se non il riconoscimento dell'impossibilità di dichiarare con infallibile autorità che qualche cosa (pensiero religioso, concetto scientifico, criterio pratico) sia fuori della ragione (e quindi della morale); e con ciò quella soppressione fu il riconoscimento del diritto all'errore: — a quello che altri ritiene errore, ma non ha la legittima autorità per poter infallibilmente dichiarare fuori dalla ragione. Più risolutamente: quella soppressione fu la soppressione del concetto di errore: poichè quando ci fosse veramente la via per conoscere qualcosa in modo davvero incontrovertibile e assoluto come errore, si avrebbe indubbiamente il diritto di toglierlo via con ogni mezzo. L'aver soppresso questo diritto vuol dire aver dovuto ammettere l'impossibilità di riconoscere incontrovertibilmente qualcosa come errore, ossia l'essersi resi conto che è d'uopo rinunciare all'applicazione « assolutistica » della categoria errore-verità.

«evidenze» se egli stesso non è che una di queste e se non c'è criterio al di fuori e al di sopra di esse?

Il significato del disaccordo

Il fatto è che ad annientare l'edificio della ragione assoluta basta la banalissima constatazione che noi discordiamo, che siamo in dissenso e in conflitto, che non pensiamo la stessa cosa, ma cose diverse, e ciò con una buona fede che nessuno possiede l'autorità superiore di incriminare. Che ciò basti ad annientarlo è quello che non soltanto gli scettici proclamavano, ma anche Socrate riconosceva. «E si maravigliava come non vedessero chiaramente che è impossibile agli uomini il venire a capo di simili questioni, quando coloro stessi che più si vantano di saperne ragionare, non vanno d'accordo fra loro, e si comportano gli uni verso gli altri alla guisa dei pazzi»¹. Ciò che Socrate riconosceva solo per le indagini circa le «cose divine», cioè la natura del cosmo, i fenomeni celesti, si applica esattamente (anzi assai meglio) alla filosofia in ogni suo campo e anche in quello che riguarda le «cose umane» nel quale invece Socrate riteneva che la nostra conoscenza potesse essere piena. E, cosa assai interessante a notarsi, se Socrate è scettico per quanto riguarda una metà della sfera d'applicazione della nostra attività conoscitiva, cioè per i fatti naturali, colui che stabilisce lo scetticismo per quanto riguarda l'altra metà, cioè circa i fatti dello spirito umano (pur sempre anche riguardo a quella prima metà costantemente proclamando che ben lungi dal poter risolversi la natura nella mente, quella esorbita di gran lunga da questa,

(1) SENOFONTE, *Memorabili*, L. I, C. I, 13 (trad. BERTINI).

sicchè « estrema temerità » è il voler « far-la capacità umana misura di quanto possa e sappia operar la natura » ¹, e ridicolo è « il credere che allora comincino ad essere le cose della natura, quando noi cominciamo a scoprirle ed intenderle » ² costui, diciamo, è nientemeno che Galileo, poichè per lui sono appunto gli « studi umani » quelli « ne i quali non è nè verità nè falsità » ³. Socrate e Galileo si può dunque dire costituiscano ciascuno una delle due metà dello scetticismo totale.

Pertanto, a parte ciò, chiunque non si lasci annerbiar da sofismi scorge immediatamente che affinchè dallo spirito si potesse ricavare l'obbiettivo bisognerebbe che i suoi pronunciati possedessero la universalità di fatto, che cioè ci fosse su di essi il consenso universale. Ma questo non c'è che riguardo a una limitatissima sfera di quei pronunciati, e (per usare le parole del Renouvier) « non è dato che implicitamente nelle sintesi grossolane della conoscenza le quali sono separate dal sapere formale per tutto il tratto della riflessione » ⁴. Su tutto il resto,

(1) *Dialogo dei Massimi Sistemi*, Giorn. I (ediz. Vigo, Livorno 1874 pag. 104).

(2) Lettera a Dini 21 maggio 1611 (in *La Prosa di Galileo* ecc. di FAVARO e DEL LUNGO, Firenze, Sansoni, 1911, pag. 75) E si considerino in relazione con la tesi fondamentale dell'idealismo assoluto le parole che seguono. « Quando pur l'intender degli uomini dovesse esser cagione dell'esistenza delle cose, bisognerebbe, o che le medesime cose fossero ed insieme non fossero (fussero, per quelli che le intendono; e non fossero, per quelli che non l'intendono), o vero che l'intender di pochi, ed anco di un solo, bastasse per farle essere ».

(3) *Massimi Sistemi*, Giorn. I (ediz. cit. p. 54).

(4) *Traité de Psychol. Rationelle* (ed. Colin, Vol. II, pag. 13). Veramente solo se « l'umanità di fatto si costituisse nella reale unità di certezza e vi rimanesse, s'avvicinerebbe al diritto di considerarsi come l'umanità in sè stessa, e gli uomini dovrebbero credersi in possesso della verità, sotto specie del pensiero comune a tutti gli esseri pensanti conosciuti », (ib. pag. 192). Ma, sfortunatamente, che questa unità di certezza manchi quasi dovunque e persino in ciò che sembra verità più indiscutibile e necessaria, lo dimostrano, per

ed è di gran lunga il più importante, gli oracoli dello spirito sono in assoluto contrasto. Che rimane a fare? O si persiste ad intendere per universalità della ragione l'universalità di diritto, il fatto che solo alcune tra le varie « evidenze » umane sono proprie della ragione e *dovrebbero* essere universali: e questo è come pretendere che solo in pochi uomini, forse in uno solo, colui che parla, la vera ragione risieda; ma poichè le varie altre « evidenze » non s'arrendono, e ciascuna si pone, con uguale legittimità, come quella che *dovrebbe* essere universale, manca il criterio ed il giudice per stabilire quale sia l'« evidenza » adeguata alla ragione, per sentenziare quale sia la ragione che *dovrebbe* essere universale, quale sia la ragione autentica, o, in una parola sola, che cosa sia la ragione (se ragione è soltanto quella che possiede questa indeterminabile universalità di diritto). Ovvero, l'universalità della ragione si riconosce puramente e semplicemente in ciò che non si può negare che essa sia anche in coloro che hanno « intuizioni » diverse da quelle che, a nostro avviso, *dovrebbero* essere universali o adeguate alla ragione in sè: e allora, appunto perchè riconosciamo che quella che parla nelle più disparate « evidenze » è sempre la ragione, dobbiamo convenire che essa, proprio essa, esprime pronunciati contraddittori. Se è sempre la ragione che parla nelle più opposte concezioni del mondo e della vita, nessuna delle quali, per vero, attraverso tutto il corso dei secoli potè mai essere costretta dalla logica alla resa e alla soppressione, allora è proprio la ragione che costruisce visioni di verità diverse. E di qui avviene che anche in ogni

esempio, « le dottrine dei filosofi che hanno negato il principio di contraddizione, alle quali è venuta ad aggiungersi, ai nostri tempi, la *metageometria*, i cui aderenti mettono in dubbio la conformità delle nostre nozioni spaziali con le proprietà dello spazio reale od empirico ». (*Philos. Anal. de l'Histoire*, IV, 291).

coscienza singola, la ragione, se sinceramente consultata, faccia balenare la verità delle concezioni più opposte: perchè, cioè, anche nell'individuo essa conserva il carattere antitetico che ha nell'universalità degli individui. Se, seguendo il procedimento di Platone nella *Repubblica*, dal come risulta la ragione in grande o dilatata nell'universale, ricaviamo come essa sia e non possa non essere in piccolo o nell'individuo, comprendiamo che, contraddittoria là, deve necessariamente esserlo anche qui, perchè là non v'è che il frutto di cui qui sono i germi.

Siamo così risospinti alla conclusione che, sia nella prima che nella seconda ipotesi dell'alternativa poc' anzi tracciata, ogni obbiettività che si pretenda ricavare dallo spirito irremediabilmente svanisce.

Il Renouvier appunto fu tra i pensatori moderni il solo che sentì profondamente e potentemente espresse, in tutti i suoi libri, l'immensa gravità della conseguenza che deriva da questo invincibile e perenne contrasto delle « evidenze », il quale (egli scrive) indurrebbe « a considerare la fiducia dogmatica come un indice di pazzia, se fosse un po' meno diffusa ». Egli solo non partecipò all'« accecamento secolare che fa disconoscere l'importanza del fatto della divisione dei giudizi umani relativi ai principi più universali e più elevati della conoscenza ». Egli solo stabilì vigorosamente come sia « una convinzione irrazionale circa il valore della ragion pura e circa la potenza dimostrativa delle sentenze che essa pronuncia nello spirito di ciascuno, quella la quale conserva l'illusione, che sempre spunta, d'essere in grado di forzare la convinzione d'un altro s'egli è in buona fede »¹. Ma la soluzione del Renouvier, — che cioè la verità ci è creata non dalla ragion pura, ma dalla

(1) *Doute ou Croyance* in *Année Philos.* VI, 1895, pag. 7-9.

ragione materiata di passione; che sono gli affetti e la volontà i quali entro l'ambito assai lato del rispetto del principio di contraddizione foggiano le nostre invincibili certezze; che ogni certezza ed ogni verità contengono un prevalente elemento di credenza; che quindi l'istinto più sicuro, la volontà più incoercibile, il ritmo più profondo dei nostri ardenti bisogni vitali ci confermano « che il nostro vero è il Vero, il nostro bene è il Bene » ¹; — questa soluzione non è che parziale. È vero che la ragione pura è una mitica creazione dei dogmatici dell'« assoluto », che in nessuno essa parla ed esiste, che in ognuno invece parla una ragione passionale di cui ogni pronunciato è credenza personale, credenza non già fatalmente imposta da un'esangue logica comune di fatto o di preteso diritto ad ogni ragione, ma costrutta col nostro individuale sangue più vivo. È vero altresì che come uomini noi viviamo le nostre credenze, e siamo sicuri che esse sono la verità con una sicurezza a posta della quale siamo pronti a mettere la vita. Ma è anche vero che come filosofi noi non possiamo non sollevarci a considerare l'insieme di tutte le credenze; ad avvertire che esse sono in insanabile contraddizione; a scorgere che, poichè esse reggono tutte nel campo della ragione, poichè la ragione come tale non può costringerne alcuna al silenzio, poichè, insomma, esse sono tutte verità eppur sono in contrasto, la verità è diversa. E ancora una volta così senza speranza l'obbiettivo ci sfugge.

I platonisti dei valori

Prima di avvicinarci alle considerazioni finali occorre mettere in chiaro come non si trovino in

(1) *Psychol. Ration.*, II, 190.

migliore posizione coloro i quali pensano che l'obbiettivo sia, non già una creazione dello spirito, ma qualcosa che esiste in sè al di fuori della coscienza, la quale, anzichè crearlo, non farebbe che conoscerlo: i « realisti » o, come si potrebbero chiamare, gli ontologi o i platonisti dei valori. Così il Brentano, il quale sembra opinare che esistano verità universalmente valide, alla cui esistenza non è necessario che esse si trovino in una coscienza, verità che avrebbero quindi, come a dire, un' esistenza empirica dagli uomini appresa a poco a poco, e la necessità, validità, « naturalità » delle quali non sta perciò nel fatto che esse siano innate in noi, come non era certamente innato il teorema di Pitagora « altrimenti il primo fortunato scopritore non avrebbe offerto al Dio la sua ecatombe » ¹. Così il Russel, il quale, espressamente richiamandosi a Platone, ritiene che le idee, gli universali, le relazioni « sussistano » (per usare il suo linguaggio), « posseggano l'essere », non siano insomma dipendenti dal pensiero, « ma appartengano al mondo indipendente che il pensiero apprende, ma non crea » ². Così, probabilmente, lo stesso Moore, e tutti quelli i quali pensano che i valori abbiano un' esistenza trascendente e non soltanto immanente e che quando nessuna coscienza li intuisce essi esistano pur sempre, della loro esistenza trascendente, in istato potenziale, o, come si potrebbe dire con frase milliana, di « possibilità permanente ».

Tra i dogmatici della ragione assoluta e costoro, non ostante la divergenza, esiste un tratto comune essenziale. Abbiamo visto che, nella teoria dei primi, un' obbiettività, per essi creata dallo spirito, non potrebbe concepirsi se non nel caso che fosse dallo spi-

(1) *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* cit. parag. 5 pag. 7 e *passim*.

(2) *The Problems of Philosophy* (Londra, special. cap. IX).

rito creata in tutti uniformemente. Ma, allo stesso modo, nella teoria dei secondi, perchè l'obbiettività esistesse, almeno per noi, sarebbe necessario che fosse uniformemente appresa dalle coscienze di tutti. Occorrerebbe nel primo caso l'uniformità di costruzione, nel secondo l'uniformità di visione. La necessità dell'uniformità: ecco il tratto che accomuna le due teorie, e che in entrambe mancando entrambe le uccide.

I valori supremi, si dice, il bello, il buono, esistono là, nel mondo indipendente dalla coscienza. sono perciò quel che sono, ed hanno in tal senso un'esistenza obbiettiva. Ma se sono così obbiettivi, perchè tutti noi non li apprenderemmo allo stesso modo, a quella guisa che vediamo allo stesso modo un oggetto del mondo materiale? E se così non è, ov'è la base per dire che il valore che attraverso il prisma delle varie coscienze è diversamente appreso, che da talune anzi è appreso come un'apparenza illusoria, abbia un'esistenza una ed obbiettiva e quale questa sia? Il modo con cui è appreso da quale coscienza si dovrà dir che afferri la sua pretesa obbiettività? Se un oggetto del mondo materiale fosse visto diversamente sempre e da tutti, e eternamente si discutesse che cosa esso sia senza speranza d'accordo, e alcuni persistessero a sostenere che si tratta d'una fata Morgana, come fare a stabilire quale sia la sua obbiettività e se esso ne abbia una?

Per arrivare all'affermazione che i valori hanno un'esistenza in sè, laggiù, nel mondo indipendente dalla coscienza, bisogna pur sempre partire dall'apprendimento che le nostre coscienze ne hanno, chè solo per tal mezzo sappiamo qualche cosa di essi. Ma le nostre coscienze li vedono sotto forme diverse e taluna dichiara di avvertire che quel che sembra di vedere in essi non è nulla di reale. Si scorgono come diversi, si scorgono anche come vacui fantasmi, e si

pretende, partendo da tali nostre visioni discordi, incerte e negate, di poter stabilire che essi, al di là di queste, nel loro misterioso e inaccessibile in sè, hanno però un'esistenza obbiettiva ed una. Ebbene: si compia pure, mediante un atto di fideismo illogico e senza base, questo vero salto in un buio assoluto: resta sempre, e ciò basta pel nostro argomento, che questa obbiettività d' al di là ci delude, ci sfugge, non esiste per noi, perchè, rivestendosi per noi di spoglie diverse, non si lascia mai apprendere da noi come obbiettività o nell' obbiettivo suo in sè.

L'urto delle « evidenze » e la guerra

Ora, in tempi comuni, il grande desiderio di sentirci riposare in un porto sicuro ci induce facilmente a fabbricarci o ad accettare dei ragionamenti fluttuanti e capziosi per addormentare in noi l' aculeo di questa inquietante verità. Ma ecco la guerra; e nella guerra una illustrazione così vivida e una così violenta conferma di quanto abbiamo detto sin qui che non è più possibile girarla con frasi ben architettate ed ambigue.

Che cos' è infatti la guerra? È l' inevitabile prodotto e la necessaria espressione sanguinosa dell'urto di due opposti pronunciati della ragione, di due « intuizioni », di due « evidenze », ciascuna delle quali sente con incrollabile certezza di essere il prodotto della « sintesi *a priori* », sente di essere adeguata alla ragione, sente che non può lasciarsi negare o comprimere perchè ciò sarebbe conculcare la stessa ragione; ma sopra le quali « evidenze » per stabilire quale di esse sia autenticamente il prodotto della « sintesi *a priori* » non v' è (come non vi può essere) alcun giudice. Le ragioni che sono infallibilmente certe fino al sangue ed alla morte delle proprie op-

poste intuizioni, sono più. La ragione non è dunque una. Essa non ci dà l'obbiettivo. Non esiste *uno* spirito assoluto; ma una miriade di spiriti diversi ugualmente assoluti. Ecco il significato della guerra.

E' da ciò anzitutto deriva che gli sforzi pacifisti che si moltiplicano allo scoppiar d'una guerra sono inevitabilmente destinati a fallire. Perchè essi approdassero bisognerebbe che ad uscire da una situazione inevitabilmente creata dall'erigersi le une contro le altre delle ragioni diverse, soccorresse la possibilità che a tutte queste si sostituisse una anodina e astratta ragione assoluta. Ma ciò non avviene. La più recisa confutazione del pacifismo — che per solito si contenta di rimanere nelle vaghe proposizioni di « pace con giustizia » o « pace ad ogni costo » — sarebbe quella di invitarlo a formulare un programma concreto di pace. Perchè balzerebbe immediatamente agli occhi di tutti che una tal pace non si può ottenere senza guerra, che cioè ogni concreto programma di pace conculcando ciò che una delle parti contrastanti, o tutte, scorgono come ragione, significa guerra, giacchè uno non può ammettere che sia conculcata la ragione, o ciò che scorge come tale, prima che in sua difesa abbia esaurito le sue forze, e solo cede quando, non già la sua visione della ragione, ma le forze per difenderla, gli siano venute meno. E, adunque, questo frammentarsi della ragione in tanti nuclei incompatibili che spinge le cose umane in un *impasse* da cui la ragione potrebbe trarle solo se fosse una, ma da cui, tale essa non essendo, può toglierle fuori solo alquanto che non è la ragione, cioè la forza brutta e cieca, la guerra.

È vero che nei rapporti privati per evitare la guerra si è escogitato il tribunale e si finirà forse per introdurlo anche nei rapporti internazionali. Esso è però un puro espediente pratico e senza portata razionale. Sarebbe razionale solo se potesse avvenire

che in colui che riceve in un litigio una sentenza contraria si sopprimesse la *sua* ragione e questa venisse sostituita dalla ragione del tribunale: cioè se lo si potesse fare intimamente convinto d'aver torto. Ma se egli potesse *vedere* con la *sua* ragione d'aver torto, se gli « evidenti » e « palmari » argomenti che lo hanno mosso al litigio potessero venire in lui sradicati e capovolti, allora egli avrebbe *veduto* anche prima di avere torto, e (tranne il caso di malafede) non avrebbe mossa la lite, ossia, insomma, non vi sarebbero litigi perchè non vi sarebbero dispareri sul diritto e sul torto. Il fatto che vi sono liti e tribunali (o, come non avrebbe voluto fra Cristoforo, sfide e portatori) ridimostro che le ragioni sono più. Ma esse rimangono *più* anche dopo la sentenza del tribunale. Questa non riesce a farle *una*. Colui che promuove un litigio vede con tutta « evidenza » il suo diritto così e così, e lo continua certo a scorgere in tal guisa anche dopo una sentenza contraria. Ognuno che perde una lite resta più convinto di prima che il diritto è da parte sua e che solo per insipienza, errore o ingiustizia il giudice pronunciò contro di lui. No? Ci si mostri dunque l'effigie di quel memorando individuo che dica : « il tribunale mi ha dato torto, dunque io avevo torto, ho torto, sono con la mia pretesa fuori della giustizia, fuori del diritto »; e che non dica invece: « il tribunale mi ha dato torto perchè i giudici non hanno capito, o perchè si sono lasciati corrompere, o perchè il mio avvocato non ha saputo presentare bene la questione; ma io ho ragione; cedo solo perchè sono obbligato dalla *forza* della legge e dell'uscire ». Le ragioni insomma, dopo la sentenza, come prima, sono rimaste *più*; solo, per fini pratici, una forza, qui regolata, sopprime le estrinsecazioni d'una di esse ragioni. Guerra e decisione dei magistrati sono in fondo la stessa cosa. Si tratta sempre di sopprimere con la

forza, là dei cannoni, qua dell' usciere, le asserzioni d' una *ragione*: di qualcosa cioè che è ragione perchè continua irriducibilmente a pensarsi tale (precisamente come nel caso dello scienziato isolato). Nella guerra la « ragione » soccombente sente di soggiacere a una non-ragione, alla mera forza brutta; la « ragione » vittoriosa identifica a sè questa forza e pensa che il « giudizio di Dio » sancì che il diritto è dalla sua parte. E lo stesso avviene di fronte alle sentenze dei giudici. La « ragione » che ha guadagnato identifica a sè la sentenza e pensa che la « giustizia » ha parlato. Ma la « ragione » che ha perduto ravvisa la sentenza come alcunchè d' eterogeneo a sè, cioè una non-ragione, mera forza, a cui, nonostante la « ragione » è d' uopo soggiacere.

L' irriducibilità delle diverse « sintesi »

Ora, questa pluralità della ragione ci si impone con formidabile potenza se cerchiamo di penetrare con profondità e spassionatezza di intuito ciascuna delle diverse « evidenze » interiori poste in giuoco e in luce appunto dalla guerra, di immedesimarci in esse, di coglierle nel vivo lume che ciascuna dà di intima certezza riguardo a sè, e di irrefrenabile sdegno riguardo all' « errore », al « pregiudizio », all' « aberrazione » che conduce all' « evidenza » contraria.

Pensiamo in primo luogo solo un momento alla terribile alternativa che si affacciò all' interno del nostro e di altri paesi: « guerra o neutralità? » Consideriamo con imparzialità e senza fanatismo queste due intuizioni. Da un lato, l' « evidenza » che la guerra è delitto; che compie il più irreparabile dei mali, cioè la distruzione delle vite umane le quali soltanto offrono la base per la possibilità del conse-

guimento di qualsiasi bene; che è mostruoso strappare dalla sua consueta esistenza l'uomo ignaro o nolente, che forse nemmeno conosce o non condivide i fini per cui dovrà combattere e morire, e, con un atto di violenza e tirannide che ai futuri apparirà forse più abominevole di quel che a noi appaia la schiavitù del mondo antico, rinserrarlo in un immane congegno destinato a dar morte e a riceverla, e farlo diventare, egli libero spirito, in questo congegno micidiale ruota cieca e passiva; che (per usare le parole del Leopardi) « non è cosa tanto opposta alla natura, quanto che un individuo senza nè odio abituale nè ira attuale, con nessuno o quasi nessuno vantaggio od interesse suo, per comando di persona che certo non ama gran fatto e probabilmente non conosce, uccida un suo simile che non l'ha offeso in nessuna maniera e che, per dir poco, non conosce neppure e non è conosciuto dall'uccisore » ¹. Dall'altro lato, l'« evidenza » che la patria è tutto; che essa vive eterna sopra le effimere vite individuali; che è dovere supremo e suprema giustizia compiere la sua ricostituzione nazionale, quest'opera grande in cui noi viviamo anche quando più non saremo, quest'esigenza della stirpe e della storia nostra, a cui hanno collaborato le generazioni dei tempi passati e a cui, come al raggiungimento d'ogni grande fine, è necessario far collaborare, occorrendo anche con la forza, la massa repellente od inconscia; la « evidenza » che un popolo non può moralmente esimersi dal cooperare al trionfo della giustizia internazionale unendosi ad altri nell'opporsi alle aggressioni tendenti a soffocare sotto un'egemonia autoritaria e militare le libertà di tutte le nazioni; la « evidenza » che, quindi, la neutralità sarebbe una

(1) *Pensieri*, vol. II, p. 252. E si veggano le profonde considerazioni che seguono e precedono.

ignominia davanti a cui un fervido patriota, disperando del suo paese, si sentirebbe spinto, per lo sconforto supremo, quello che deriva dalla rovina morale della patria, a rifiutare la vita. — Penetriamo in queste due opposte « evidenze »; afferriamone sinceramente nella più calda pulsazione delle coscienze che le nutrono la loro innegabile uguale irresistibilità. Oseremmo forse ancora davanti ad esse asserire che questi due spiriti pugnanti potrebbero ridursi all'unità dell'unico spirito assoluto se solo uno dei due (e quale?) volesse spogliarsi dei sofismi e delle deviazioni passionali che lo intorbidano? No: qui si tratta di due intuizioni ugualmente irriducibili, di due ordini di pronunciati eterogenei provenienti da due ragioni incommensurabili; si tratta di due ragioni opposte eppur valide del pari, nessuna delle quali può nè potrà per tutto il corso dei secoli costringere con l'appello alla « ragione » l'altra alla persuasione e al silenzio: si tratta, in una parola, che si rende qui tangibile l'essenziale e perpetua pluralità della ragione.

Ma l'assolutezza irriducibile delle diverse « sintesi *a priori* » dello spirito, cioè l'inconciliabile molteplicità degli spiriti, si fa manifesta in modo molto più impressionante e irrecusabile quando scoppia il conflitto tra popolo e popolo. Guardiamo all'attuale. La ragione in esso sta certo dalla nostra parte; noi ne siamo sicuri con la più perfetta luminosità, con tutta la più rigorosa evidenza cartesiana. Ma bisogna che ci leviamo dal capo l'erroneo concetto dell'universalità kantiana, il concetto che l'imperativo categorico, la voce del dovere, la verità morale si faccia udire, per quanto non seguita, nelle coscienze di tutti, anche (come Kant dice) del peggiore delinquente ¹: il che, tradotto in termini applicabili agli

(1) *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, trad. Vidari, pag. 95.

attuali avvenimenti, vorrebbe dire che i nostri nemici hanno la coscienza, almeno oscura, di essere nell'ingiustizia, sanno, per quanto vagamente, di volere l'utile, ma non il giusto. No: con quella medesima imperiosa e sfolgorante certezza con cui noi vediamo di essere nel giusto, appunto con quella stessa, milioni di coscienze s'accordano nel vedere che noi siamo nel torto e nel *sapere* che esse sono nel diritto quando combattono per sopraffare quello che noi *sappiamo* nostro diritto. Perchè l'idea di giustizia, come tutti gli imperativi morali, è in sè vuota e non acquista il suo significato che dalle determinazioni con cui l'articoliamo. La giustizia è il principio di nazionalità, si dice da un lato. La giustizia è il mantenimento e lo sviluppo d'uno Stato sulle sue basi tradizionali e storiche; è il fatto che uno Stato realizzi quella forma di vita politica superiore che sta (com'era l'opinione di Renouvier) nell'abituare razze diverse a convivere nella medesima orbita ¹; è il diritto d'un popolo a possedere i pegni e le garanzie territoriali che lo assicurino dalle aggressioni, — si dice dall'altro lato. Sono due diverse « intuizioni » della giustizia, entrambe indimostrabili, entrambe indeducibili, ma ugualmente irriducibili e incapaci ciascuna di soverchiar l'altra e di sospingerla fuori del campo della ragione. Ognuna sente quindi che lasciarsi soffocare vorrebbe dire lasciar soffocare la ragione. Ognuna, anzi di lasciar calpestare se stessa, cioè la ragione, sente il dovere di lottare fino all'estremo delle sue forze. E scoppia così irresistibile la guerra, attestazione cruenta di questa lamentevole polverizzazione della ragione in tanti piccoli mondi chiusi e senza ponte di razionalità inconciliabili ².

(1) *Science de la Morale*, II, 284 e s.

(2) Si avverta come la guerra renda più marcato persino l'apparire diverso della realtà materiale. Vi sono in essa (come prece-

Questa appunto — cioè la determinazione inevitabilmente diversa dei principii morali uni solo nella espressione meramente verbale, — è la ragione per cui (e ce lo dice ancora il caso della Russia d'oggi) un popolo che convoca una Costituente è sull'orlo della guerra civile. Finchè un popolo rimane negli ordinamenti formati storicamente dal caso o dalla forza, o si limita a migliorarli empiricamente con piccoli ritocchi, le cose possono procedere tranquille. Ma fate che si presenti la questione dell'adozione di principii fondamentali, ed ecco sorgere infrenabile il conflitto delle « evidenze », dei pronunciati delle varie « sintesi *a priori* ». Ecco affacciarsi problemi come quello: « proprietà collettiva o proprietà individuale? », di cui invano si attende una pacifica e concorde risoluzione per opera d'una ragione pretesa comune, perchè ogni ragione, certa di essere sulla base della razionalità, li risolve diversamente. Tutti sanno d'aver ragione. In tutti parla l'evidenza della « sintesi *a priori* ». La minoranza, direte, si arrenderà. No, non può farlo, e facendolo opererebbe immoralmente e contro coscienza. Come lo scienziato che è solo nella sua visione d'un vero, non s'arrende ai più che non lo scorgono, perchè *sa* che la sua visione, benchè isolata, è la sola adeguata alla ragione, la sola che *dovrebbe* essere universale, la sola che possessa l'universalità di diritto; come egli, arrendendosi, mentirebbe alla ragione; così non si può arrendere la minoranza politica d'una Costituente, che vede con lume indefettibile (come vede, del resto, la maggioranza) d'aver ragione, e *sa* che solo per una disgraziata aberrazione dei più sono

dentemente si avvertiva) battaglie ed altri avvenimenti materiali il cui andamento, il cui risultato, la cui portata appariscono sotto forma di realtà diverse agli esecutori di essi, ai contemporanei che li hanno quasi visti svolgersi o ne hanno avuta immediata notizia, e agli storici che ne parleranno nell'avvenire durante tutti i secoli.

questa volta i meno a difendere la verità. Dall'urto delle « evidenze » la guerra finisce anche qui per scoppiare e per fornir la riprova che tutte sono irrecusabilmente « evidenze », che tutte sono indiscutibilmente ragione.

Ma se vogliamo toccar con mano come la guerra metta in luce l'abisso che c'è tra le intuizioni morali della nostra ragione e che fa veramente di questa tante ragioni diverse, non abbiamo che da considerare, sforzandoci ad uno stretto senso di imparzialità, questo caso. Ripugna a dirsi. Ma con l'istessa intima certezza con cui noi consideriamo Cesare Battisti un eroe e per cui saremmo spinti ad agire con vie di fatto contro chi ne ingiuriasse in nostra presenza la memoria, precisamente con questo stesso sincero impeto del cuore profondo migliaia di austriaci lo ritengono un traditore. Con l'istesso senso di sicuro dispregio con cui noi consideriamo Casement un ignobile che ha venduto la patria, centinaia di irlandesi lo venerano come il martire dell'indipendenza del suo paese. Casement e Battisti; materialmente considerato il fatto esteriore è il medesimo: le armi dirette contro lo Stato cui l'uomo legalmente appartiene. I rappresentanti della giustizia dei due paesi hanno equiparati e trattati alla medesima stregua i due casi. Ma quantunque dal fatto materialmente considerato e dalla sentenza della giustizia ufficiale non venga nessuna luce per una diversità di giudizio, pure la coscienza d'un popolo e la coscienza d'un altro contraddicono questa uniformità di sentenza. Senonchè la contraddicono incrociandosi. Per un popolo, sempre quel medesimo fatto, compiuto dall'uno, eroismo, dall'altro, tradimento. Per un altro popolo, sempre quel medesimo fatto, compiuto dal primo, tradimento, dal secondo, eroismo. Le due figure, equiparate dai giudici delle due nazioni, sono nel pensiero dei popoli l'incarnazione una del più

sublime sacrificio l'altra del più spregevole dei delitti. Ma la posizione di esse come espressione o del sacrificio o del delitto si interverte all'occhio delle coscienze umane. Ecco l'assolutezza e l'unità della sintesi *a priori*, ecco l'obbiettività dei valori!

La guerra distrugge l'universalità kantiana

La guerra dissipa i sofismi. In tempi comuni ci lasciamo volentieri cullare da quello che l'universalità è solo universalità della forma o categoria, non del contenuto, e che basta la prima a fondare una vera e concreta universalità. Ci lasciamo convincere che l'universalità dello spirito etico consiste nel fatto che universale è l'imperativo categorico, il senso che alcunchè deve essere fatto e alcunchè tralasciato, quand'anche diverse siano le cose che secondo i tempi, i luoghi e gli uomini appariscano tali da dover essere fatte o tralasciate. Ci abbandoniamo volentieri alla comoda persuasione che si possa seriamente parlare d'un' universalità dei valori pel fatto che tutti pregiamo il sacrificio per la patria e aborriamo il tradimento, sebbene scorgiamo quello e questo in fatti diversi. Sarebbe come si dicesse che l'universalità del giudizio matematico consiste in ciò che per tutti gli uomini due numeri moltiplicati insieme danno un prodotto, quando poi questo prodotto risultasse diverso per gli uni e per gli altri; o in ciò che per tutti $2 + 2 = 4$, quando poi due lire più due lire risultassero per costui tre lire, per colui cinque lire. Sarebbe come dire che veramente Carlo V e Francesco I avevano un volere comune o universale ai due, perchè volevano entrambi Milano, sebbene l'inventore del concetto di universale formale rilevi, proprio di fronte a questo esempio, che una siffatta armonia è semplicemente satirica, poichè in casi si-

mili « il volere di tutti non ha un solo e medesimo oggetto, ma ognuno ha il suo »¹. Eppure un universale proprio identico a questo, un universale che è tale nel suono delle sillabe, ma in cui l'oggetto è diverso e ognuno ha il suo, è appunto quello che Kant erige in vero universale etico, e che noi allettati dalla dolcezza del dormiveglia filosofico ci induciamo facilmente ad accettare da lui. Ma un universale che non sia un giuoco verbale non si può dire consista nell'aver comune la parola, quando le cose che essa copre sono in irremissibile contrasto. E la guerra ci rompe il dormiveglia, perchè di fronte ad essa noi sentiamo troppo bene che sostenere un simile concetto di universale sarebbe un'irrisione crudele, e che non è lecito asserire senza una cinica ironia che coloro i quali per una giustizia diversa si uccidono, è proprio per la medesima idea di giustizia

(1) *Crit. della Rag. Prat.* (ediz. ital. Laterza, pag. 31). Di qui l'insussistenza della distinzione kantiana tra sentimento di felicità e imperativo morale, distinzione ricavata appunto da ciò che il primo sarebbe diretto ad un oggetto particolare a ciascuno, il secondo ad un fine universale. Invece si scorge dal come l'imperativo morale determinatamente si articola in ciascuno che anche riguardo ad esso, proprio del pari che per il sentimento di felicità, ognuno ha il suo oggetto particolare. — Che il concetto della felicità sia diverso per ognuno a differenza dell'imperativo etico, è l'argomento contro la morale eudemonistica che forma il cavallo di battaglia di Kant e dei kantiani. Ora nessuno, crediamo, ha ancora esplicitamente ribattuto che, seppure tale è il caso della felicità, l'imperativo morale kantiano non si trova in migliori condizioni. Va la morale ravvisata unicamente quale il comando che può essere universalizzato? Allora, essa diventa anche necessariamente quel comando che risulta a me, che pare a me universalizzabile. Va la morale definita unicamente come « la volontà buona? » Allora essa diventa anche la mia, la tua, la sua, speciali e diverse volontà buone. Va ridotta la morale, come nel linguaggio degli idealisti-assoluti ultimi, a sintesi a priori etica, cioè all'idea del bene che sussume in sé un certo qualunque fatto empirico e si incorpora con questo? Allora essa è anche tutto ciò che la sintesi a priori presenta diversamente a ciascuno come morale. — Si sia schietti, adunque, e si confessi che questa teoria, non solo non ci toglie dal relativismo, ma anzi ci colloca più risolutamente e definitivamente nel bel mezzo di esso.

chè puntano sino alla morte le armi gli uni contro gli altri. Ci rompe il dormiveglia, e ci ridesta all' estremamente semplice ma profonda e perenne verità che già Euripide poneva in bocca ad Eteocle.

Se bella e saggia una medesima cosa
Fosse al senso d'ogni uom, disputa o lite
Mai tra' mortali non saria. Ma nulla
Di simil nè d' uguale evvi per essi,
Fuor che in parole, e tutto è vario in fatto (1)

E appunto uno dei motivi tragici più potenti, fatti valere in questo e in quasi ogni altro suo dramma da Euripide — il grande poeta protagoreo, — secondo il quale, com' egli fa dire ad Amfione, « colui che sa parlare può suscitare su ogni cosa l' agone dei discorsi contraddittori » — consiste nel rappresentare il conflitto di due personaggi che hanno entrambi ragione, cioè le cui ragioni appariscono, non solo ad essi, ma ad ogni spettatore imparziale, provviste di una terribile *isostenia*. È la ragione che dà origine alla guerra, per ciò che è il fatto che tutti hanno ragione nel loro obbiettivo contrastante, il fatto che tutti hanno ragione senza che la ragione sia una, quello che fa sorgere, prolungare, perpetuare ogni conflitto: conflitto giudiziario o conflitto bellico. Quando c' è la coscienza d' aver torto, la mala fede può bensì spingere ugualmente alla guerra e al litigio. Ma ciò è relativamente raro, e in ogni modo la coscienza del torto rende l' una e l' altro più mal sicuri, più fiacchi, più brevi (dopo avere, p. es., tentata la prima istanza non si affronterà l' appello). Ma è la ragione, la coscienza e l' evidenza d' aver ragione, è questa coscienza posseduta da tutti nei loro

(1) *Le Fenicie*, trad. BELLOTTI.

modi di vedere contrastanti, quella che rende necessari, prolunga e perpetua il litigio e la guerra, e crea la nobile, doverosa, morale ostinazione, inflessibilità, caparbieta in essi.

« Lorsque le drapeau blanc de la Vendée marchait au vent contre le drapeau tricolore de la Convention, tous deux étaient loyalement l'expression d'une idée; l'un voulait dire bien nettement *Monarchie, Hérité, Catholicisme*; l'autre *Republique, Egalité, Raison humaine*; leurs plis de soie claquaient dans l'air au-dessus des épées comme au-dessus des canons se faisaient entendre les chants enthousiastes des voix mâles, sortis de coeurs bien convaincus. *Henri IV, la Marseillaise* se heurtaient dans l'air comme les faux et les baïonnettes sur la terre. C'étaient là des drapeaux! » ¹ Precisamente la stessa cosa sta per tutte le nostre guerre, per l'origine e la necessità di tutte: tutte inevitabilmente il prodotto di due coscienze diverse che cozzano irremissibilmente l'una contro l'altra. E così veramente Eteocle e Polinice, i due fratelli che hanno entrambi irriducibilmente ragione, e perciò si uccidono a vicenda, possono passare come il simbolo dell'umanità in ogni momento della sua vita e specie nel momento attuale. Mentre Giocasta, che, nella sua bramosia di metter pace e di stabilire l'equilibrio nella bilancia delle ragioni, non riesce ad impedire la tragedia e a cui non resta che l'impotente disperazione suprema sulla strage compiuta, è forse il simbolo del destino che in ogni tempo attende il pacifismo.

Destino inevitabile, dal momento che ciò che a noi *sembra* evidente diventa « ciò è evidente », dal momento che la ragione che ci sembra evidentemente d'avere diventa l'evidente ragione, dal mo-

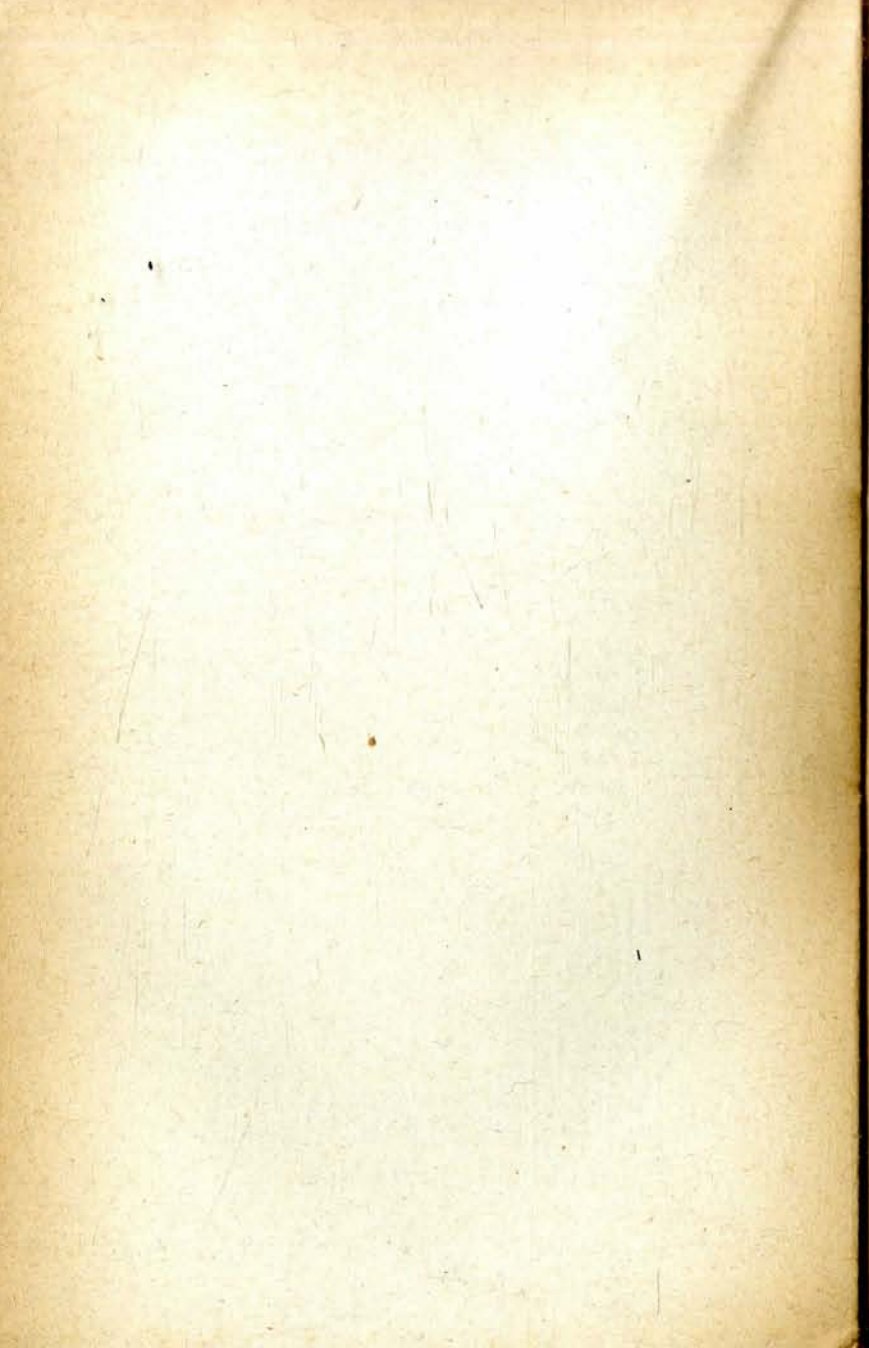
(1) DE VIGNY, *Stello*, XXXIX.

mento che la nostra convinzione diventa la « sintesi *a priori* » dello spirito in sè. E che è questo se non dogmatismo? Si potrebbe dunque dire (ed è esprimere in altra forma ciò che abbiamo detto sin qui) che la guerra trae la sua indeprecabile origine dal dogmatismo, dall'invincibile dogmatismo in cui è impigliata la mente umana, e che solo dall'insperabile diffondersi e dominare di correnti di relativismo e di scetticismo (cioè dal cessar di sentirsi assolutamente certi della propria ragione) si potrebbe attendersi la sistemazione dei rapporti umani sulla base d'una maggiore mutua comprensione, tolleranza e mitezza.

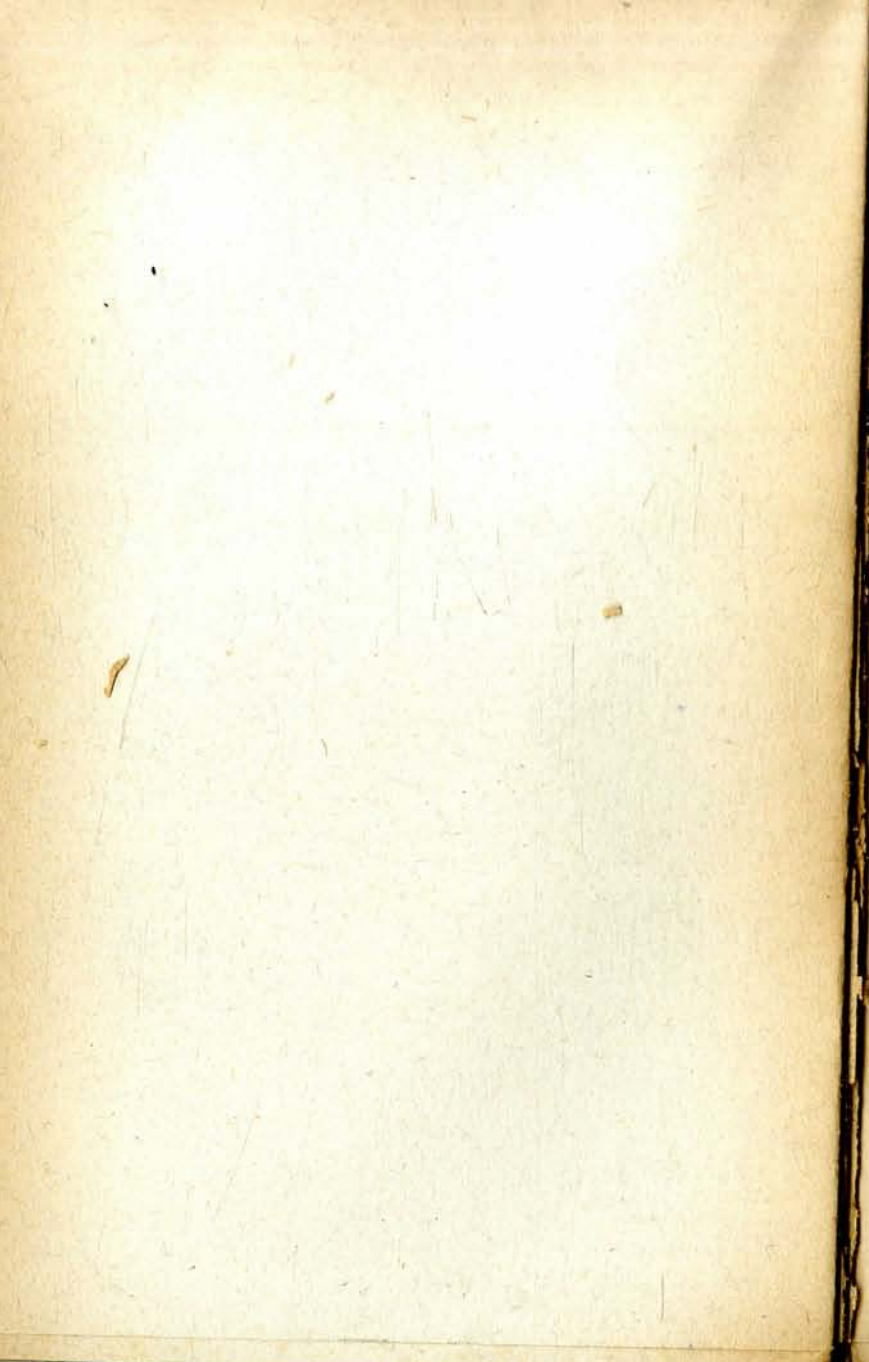
La « pluriversalità » della ragione

Troppo poco è quindi dire in presenza di questo significato d'una realtà aspra e senza veli quale ce la denuda la guerra, che lo spirito è in sè scisso. Bisogna andar oltre e riconoscere che esistono *più* spiriti e non già *uno* assoluto. Bisogna piegarsi ad ammettere che l'universalità dello spirito è un *idolum theatri*, una di quelle « verità » della scuola, che si ripetono meccanicamente senza preoccuparsi del fatto che non hanno alcuna rispondenza con la realtà. Il ciclopico monolite, sotto il cui aspetto ci veniva dai dogmatici dell'assolutismo rappresentato lo spirito, apparisce essere invece un turbine di asteroidi, un pulviscolo di mondi infinitesimali, che, se hanno qualche più semplice tratto comune, sono nei loro elementi più significanti fondamentalmente eterogenei e sicuri nella loro eterogeneità senza giudice di incorporar ciascuno la verità, di adeguare ciascuno la ragione.

E come il James opponeva all' universo dei razionalisti il suo radicalmente empiristico *pluriverso*, così noi dobbiamo — chè lo spettacolo del mondo attuale ineluttabilmente vi ci costringe — sostituire all' universalità della ragione quella sua *pluriversalità* di cui i conflitti e le guerre saran sempre l' insopprimibile prodotto e il testimonio ineccepibile, perchè testimonio che attesta con gli averi e con la felicità, con la vita e col sangue. '



IL DIRITTO



I.

IL PRINCIPIO

La filosofia del diritto di Alcibiade

Il problema fondamentale del diritto sta nel decifrare l'essenza di quella che gli scrittori inglesi chiamano l'« obbligazione politica ». E cioè: per qual motivo (razionale, s'intende, e non consistente nella mera necessità di cedere alla forza) si deve obbedire alla legge? In quale rapporto sta la *mia* volontà con quella della legge? Sono due volontà estranee l'una all'altra, o no? O in altri termini: che relazione v'è tra legge e libertà? Coincidono o si escludono?

Ora, su questo problema fondamentale il pensiero, non ostante i millenari sforzi, non ha progredito d'una linea dal giorno in cui il giovinetto Alcibiade, secondo la narrazione di Senofonte, riusciva a porre su di esso in imbarazzo nientemeno che Pericle.

Che cos'è la legge? chiede Alcibiade. E Pericle risponde che essa « è tutto ciò che la moltitudine radunata, dopo disamina, approva e statuisce ». Ma, — incalza Alcibiade — e quando chi statuisce non è la moltitudine, bensì i pochi, come nelle oli-

garchie, che cosa sarà questo? Legge anche ciò, dice Pericle, perchè si chiama legge tutto ciò che statuisce il potere sovrano nelle città. Allora, segue l'altro, anche gli ordini di un tiranno sono legge? E 'Pericle annuisce. Ma la violenza e l'illegalità, domanda Alcibiade, non sta forse in ciò che « il più forte obblighi il più debole non colla persuasione, ma colla forza a fare quel che a lui piaccia? » Ora, se la cosa sta così, come Pericle ammette, le proposizioni sin qui enunciate restano del tutto sovvertite. Infatti, in primo luogo, ne segue che le cose « che il tiranno impone ai cittadini in forma di legge, senza persuadermeli, sono illegalità ». Ma non basta. « Le cose che i pochi impongono alla moltitudine non colla persuasione, ma colla forza » non sono forse violenze? Lo sono certo; e Pericle lo concede riconoscendo che « ogni necessità che uno imponga ad un altro di fare certe cose, senza avernelo persuaso, sia che le scriva o no in forma di legge, ogni tale necessità mi pare che sia violenza piuttosto che legge ». Ma se è così, bisogna fare un passo più in là: « anche quelle cose che tutta la moltitudine, tenendo in mano il potere sopra i ricchi, statuisce, senza averneli persuasi, sarebbero violenza piuttosto che legge ». « Non v'ha dubbio, Alcibiade », è la conclusione di Pericle ¹.

Qui — e precisamente in quel « senza averneli persuasi » — sta tutta la questione fondamentale del diritto, che l'agile spirito greco del giovane Alcibiade aveva già afferrata completamente nelle sue linee essenziali e che rimane davanti a noi in tutta la medesima irresolubilità con cui la scorgevano i due grandi interlocutori.

(1) *Memor. di Socrate*, L. I, C. II (trad. BERTINI).

Legge e libertà

Perchè — per qual motivo razionale — debbo io obbedire a una volontà che non è la mia? Ognuno riconosce che non v'è motivo razionale che vincoli un individuo all'obbedienza dell'*ukase* di un potere assoluto, ed anzi è ammirato dai contemporanei, glorificato dalla storia chi in tal caso insorge e si ribella. E perchè manca qui il motivo razionale dell'obbedienza? Unicamente perchè la volontà di chi pretende comandare è una volontà diversa, straniera, eterogenea, «altra» in una parola, rispetto alla volontà di chi dovrebbe obbedire, od è almeno da lui considerata così. Ma non siamo forse nello stesso caso quando chi detta una legge sia la maggioranza, anzi l'umanità meno uno? Per quest'uno, in tal caso, la volontà che detta la legge è, nello stesso modo come dianzi, una volontà a lui straniera, eterogenea, «altra». Perchè, razionalmente, dovrebbe obbedire se *egli* non scorge la legge come buona, se *egli* non la riconosce come legge giusta, in una parola se *egli* non l'ammette come legge? Non v'è qui, più che nel caso precedente, e per la medesima ragione, alcun motivo razionale perchè quest'uno solo debba obbedire al comando di tutti gli altri. Essere libero è obbedire solo al comando della propria volontà, al comando accettato, riconosciuto, fatto suo da questa. Se debbo obbedire al comando della volontà altrui, che spontaneamente io non accetto, che non sorge anche da me ma *solo* da altri, sia questa volontà *altrui* di uno, di pochi o di molti, io non sono libero. E non pare quindi che si possa sfuggire al dilemma: o la legge non scaturisce dalla mia volontà, ma si impone alla mia volontà scaturendo da un'altra qualunque questa sia — ed è tirannide;

o la legge scaturisce dalla mia volontà ed è solo in forza di ciò legge legittima per me — e allora la mia volontà è legge; e perchè in tal caso non potrà la mia volontà fare la mia legge anche se questa viene fuori diversa da quella degli altri?

Questo, se si considera la cosa dal lato dell'individuo, dal lato della libertà. Ma vediamo come la cosa ci si presenti se considerata dall'altro lato, dal lato dello Stato, dal lato della legge. Noi lo scorgiamo chiaramente in quei momenti in cui qualche grave evento nazionale ci scuote nel più profondo dell'anima, ci fa sentire che la vita della nazione fluisce nella nostra vita e questa in quella, ci fa percepire l'unità intima e indissolubile d'entrambe e il fatto che fuori di quella della patria la nostra vita non ricaverebbe più alimento; in quei momenti, insomma, in cui il nostro *io* si sente maggiormente identificato con lo Stato, come è precisamente il momento attuale.

Allora, quando il nostro *io* si identifica allo Stato, noi sentiamo chiara ed impellente l'esigenza che le dissidenze siano soppresse, e soppresse con la forza. In questi casi gravi e solenni in cui la vita dello Stato è in questione noi scorgiamo che non si può ammettere la libertà dell'individuo — cioè non si può riconoscere che la sua volontà sia legislativa — perchè tale riconoscimento minerebbe l'*io* comune che si è realizzato nello Stato. In questi casi — contro chi, per esempio, debilita la forza di resistenza della patria in guerra — sentiamo che è sempre suprema esigenza morale l'impiego della repressione violenta. Ciò non è tanto (o almeno non è solo) richiesto come espediente pratico, empiricamente indispensabile in un momento di pericolo. Quell'esigenza morale scaturisce da qualcosa di più profondo: dall'intollerabilità, cioè, delle dissidenze dalla coscienza nazionale, dall'inammissibilità etica che l'individuo si stacchi dalla compa-

gine comune e vi si eriga contro, dalla turpitudine di cui questo sconcordare, questo staccarsi dal fondo di vita nazionale comune ci appare immediatamente rivestito. Gli atti di sfregio e di violenza che in tali casi si moltiplicano contro chi così si distacca; la richiesta che ritorna così frequente nelle conversazioni comuni di « fucilazioni, carcere, deportazione, internamento », non significano altro che questa esigenza morale: l'esigenza invincibile che il nostro spirito sente che nessuno debba e possa isolarsi, distaccarsi, insorgere contro quella che è la matrice della vita nazionale di tutti, e che chi vi insorge e se ne distacca, appunto perchè con ciò mostra che non vi partecipa, ne sia eliminato. C'è una tendenza, spesso solo occulta e unicamente in germoglio, ma innegabile, a voler far tacere, sopprimere, in fondo uccidere, chi la pensa diversamente. Ed è una tendenza indubbiamente morale: vogliamo dire che promana da un pronunciato etico della coscienza: quello, cioè, che non è lecito che uno spirito individuale si alieni ed insorga contro lo spirito comune che è anche il suo stesso alimento; che bisogna che l'unità di coscienza d'un popolo si mantenga; che chi si stacca e si rivolge contro quelli che formano gli elementi essenziali di questa unità di coscienza, per ciò stesso non appartiene più alla comunità e in un modo o nell'altro ne va messo fuori.

In tutti i grandi cataclismi storici, quando suscitata da essi si operò questa più intensa fusione dell'*io* degli individui con una certa forma di Stato, tale invincibile esigenza morale a sopprimere chi si distacca dalla coscienza della comunità, si manifestò coi fatti. L'Inquisizione, la diuturna pratica della ghigliottina da parte dei più « onesti » e « incorruttibili » tra i rivoluzionari francesi, la rinnovazione di tale pratica che si disse abbiano fatto i rivoluzionari russi (o, certo, le persecuzioni di altra forma

con cui essi inferiscono) costituiscono varie prove dell'esigenza che chi si separa dal fondo comune, poichè così facendo aberra (si pensa) indubbiamente dal vero e dal giusto, vada soppresso. Persuadetelo, si dirà. Ma non v'è possibilità di persuasione. Le «ragioni» sono irriducibili; ed anche chi così si distacca è «certo» (per la sua inguaribile perversità, dicono gli altri) di essere nel vero. Si può persuadere (a ciò solo serve la propaganda dei partiti) chi non ha ancora nessuna idea. Ma che quella persuasione che sarebbe per la questione in esame conclusiva non sia possibile, lo dimostra il fatto che non s'è mai avverato l'evento, così singolare da apparirci miracoloso, che un partito abbia *persuaso* un altro. Chi può pensare che l'inquisitore cattolico avrebbe potuto *persuadere* il valdese o l'ebreo, il rivoluzionario francese il monarchico legittimista, o che ora si possa *persuadere* il socialista il quale col suo neutralismo internazionalista costituisce il partito del nemico all'interno, se nemmeno il fatto palmario che il pacifismo è stato (specialmente da quando ha cominciato a contar molto, cioè dopo i casi russi) la causa principale della continuazione della guerra, può *persuaderlo*? Ma poichè dunque non si può *persuadere* bisogna eliminare; poichè le coscienze di taluni rimangono ostinatamente e irriducibilmente fuori dalla coscienza comune, dissidenti e discrepanti da essa, bisogna sopprimerle; poichè le teste non si persuadono, bisogna tagliarle (in una o in un'altra forma). Questa è la conclusione che si impone, e si è sempre imposta, a chi fervidamente si identifica con la comunità, con la società, con lo Stato ¹.

(1) «La verità è (scrive il Pollock, nel saggio, assai istruttivo per la questione sopraccenata sulla *Teoria della persecuzione*) che l'umanità inclina d'istinto a perseguire gli eretici, per cause diverse, cause di cui l'ambizioso spirito di corpo e il desiderio di schiacciare le sette rivali si sono spesso avvantaggiati, ma cause che

Ma questa conclusione non par vera soltanto nei grandi cataclismi nazionali. Essi non fanno che porla in viva luce. In realtà, essa sembra valevole in ogni caso. Ogni dissidenza, piccola o grande, è delitto. Non è questione, razionalmente, di più o di meno, o di quel fatto assolutamente empirico che è il maggiore o il minore pericolo nazionale. La questione è questa: se la volontà dell'individuo è, autonomicamente legislativa, essa ha il diritto di dissidenza, e lo possiede per sè, in forza del suo essere legislativa, in una questione insignificante come in una massima. Ma se si scorge che in una questione gravissima (come nel caso di guerra) la dissidenza è delitto, ciò vuol dire che si scorge che la volontà dell'individuo non possiede il diritto di questa autonomia legislativa, cioè non lo possiede per sè, non lo possiede mai.

Abbiamo così visti i due lati dell'antitesi. Il lato della libertà e il lato della legge. Il primo che dice: il diritto nasce dalla volontà umana (e sia pure generale, universale); ma allora anche dalla *mia*; e allora ciò che voglio io, ciò che pare a me, è diritto, o almeno il *mio* diritto. Il secondo che dice: il diritto nasce dalla volontà umana comune, è un certo volere comune, il volere comune d'un certo (non si può precisare più di così) nucleo umano; e ogni dissidenza è fuori del diritto, è delitto.

Gli avvenimenti politici odierni adunque, che ci ripresentano così urgentemente e irrisolubilmente

questi sono assolutamente incapaci di far nascere ». E il Pollock prosegue dimostrando che, dal mondo antico (caso di Socrate) al mondo moderno (massacri periodici di ebrei) le persecuzioni hanno un'origine spesso « assai meno ufficiale che popolare »; ossia, per proseguire nel linguaggio usato di sopra, partono proprio dalla coscienza comune (v. in *Introduction à l'Etude de la Science Politique*, trad. franc., Paris Thorin).

questa antitesi, ci ricordano che il problema del diritto nel suo punto essenziale — cioè il rapporto tra legge e libertà — non ha punto progredito da quando esso, presso Senofonte, si presentava ad Alcibiade e a Pericle.

Un sofisma dogmatico

S'è fatto però nel campo filosofico un tentativo che ha grande eco e largo séguito, per risolvere l'antitesi. S'è escogitata a ciò una teoria, molto illustre e molto ripetuta. È una delle teorie più consaputamente menzognere che si possano immaginare. Uno di quegli espedienti cui ricorre sempre la mente dogmatica quando pressata di risolvere un'insolubile contraddizione (specie se riferentesi all'attività pratica) vuol ad ogni costo mettere in piedi alcunchè per darsi l'aria d'aver appianato il contrasto logico, e stira poi e contorce in tutti i sensi la sua teoria per far sì che essa non presti il fianco alle più ovvie obiezioni, mentre i dogmatici seguaci si affrettano ad accettarla convenzionalmente come gli auguri di capodanno chiudendo gli occhi alle più evidenti lacune, quasi che con ciò sparissero. Ma è una teoria che ad ogni mente critica e spregiudicata apparisce di primo acchito assolutamente falsa e risulta un puro e semplice artificio.

Tale teoria si riassume in sostanza, in questa affermazione, la quale apparirebbe a tutti molto singolare, se non fosse diventata un luogo comune, anche giornalistico, che si scrive e si legge correntemente, senza più riflettere a quello che dovrebbe esserne il reale e concreto contenuto; l'affermazione, cioè, che la volontà della legge è la volontà dell'individuo sono la stessa volontà; che la volontà dello

Stato e quella del singolo sono *unum et idem*; che se pare di no, questa non è che apparenza, ma che, se si cerca bene, se si guarda nelle pieghe più recondite e negli angoli più oscuri, si scopre sempre (o, almeno, si dovrebbe scoprire) una certa volontà del singolo che è pure volontà dello Stato, una certa volontà della legge che è anche volontà dell'individuo, una certa volontà insomma che è comune ai due.

Di primo acchito, dicemmo, la teoria risulta mera « letteratura » filosofica, una di quelle verità di cattedra escogitate ben al riparo dalla realtà e che la sola presenza della realtà basta a dissipare come nebbia. La stessa volontà? La volontà del cittadino che congiura contro lo Stato e quella dello Stato che giustizia il cittadino? La volontà della « classe » che considera lo Stato come l'odiosa incarnazione degli interessi di una classe rivale, e quella dello Stato in tal guisa considerato ed odiato? La volontà di colui che si sottomette imprecando ad una legge che abborre e della legge che gli si impone? La volontà dell'« amministrato » che ha ad ogni istante mille ragioni di critica e di protesta contro l'andamento amministrativo e burocratico e quella dell'amministrazione e della burocrazia la cui volontà è appunto la causa di quelle critiche e proteste? Che più? La volontà del delinquente che commette un reato comune e quella della legge che lo condanna sarebbero la medesima volontà? — Ogni uomo che viva nel mondo vede tosto in ciò la costruzione artificiosa. L'*io* che si identifica con lo Stato, abbiamo detto, sente sempre in misura maggiore o minore e più o meno esplicitamente l'impulso a tagliare le teste che non si persuadono. Ciò vuol dire che perchè la volontà dello Stato sia la stessa volontà dell'individuo, occorrerebbe una piccola cosa: tagliare le teste degli individui nei quali la volontà

non è la stessa di quella dello Stato ¹. Ma la cosa può essere troppo lunga ed anche pericolosa, come Termidoro dimostra: ci può essere cioè il pericolo che i ghigliottinandi si identifichino essi con lo Stato e ghigliottinino i ghigliottinatori, quali, questi appunto, dissidenti e separati dalla coscienza comune. E allora le teste rimangono. Rimangono cioè cervelli, ragioni, volontà che, se avrebbero dovuto essere soppressi per raggiungere la completa identificazione della volontà dello Stato con quella dei cittadini, sono, con la loro esistenza, la prova che questa identificazione non c'è, e che il tentativo dei filosofi o dei politici idealisti più o meno assoluti di far apparire che in qualche maniera, in qualche punto profondo ed arcano, le volontà di tutti si conglobano e si fondono in un'unica volontà, le ragioni di tutti sono in essenza un'unica ragione, risulta un grossolano giuoco di prestigio di fronte al permanere in presenza e in contrasto di volontà e ragioni tanto « altre », tanto diverse, tanto contrastanti e irreducibili che è sempre venuta a galla nei momenti più critici della storia umana la necessità (solo latente per il minor pericolo negli altri momenti ma presente pur sempre) di sopprimerne alcune, persino con la morte, onde tentare (e inutilmente) di ottenere quella identificazione della volontà dei singoli con la volontà dello Stato, quella unità di coscienza cioè, che i propugnatori della teoria in discorso preten-

(1) « Per lo essemplio dei Consoli romani che riconciliarono insieme gli Ardeati — scrive Machiavelli, alla cui lucida e fredda visione della realtà la teoria della « volontà generale » sarebbe parsa sommamente risibile — si nota il modo come si debba comporre una città divisa: il quale non è altro, nè altrimenti si debbe medicare che ammazzare i capi de' tumulti » (*Disc. sulla Prima Deca di T. L. C. XXVI*). Nè altro significato, se non quello che la volontà dei singoli si identifica alla volontà dello Stato solo sopprimendo chi la pensa diversamente, aveva la pratica costante nelle nostre antiche repubbliche per cui la parte che vinceva e conquistava il potere (cioè diventava lo Stato) sbandeggiava la parte sconfitta.

dono invece sia senz' altro e costantemente esistente e costituisca anzi un carattere proprio e permanente dell' umanità.

Tutti coloro, adunque, che come Callicle rimprovera a Socrate, non si arrampicano sulle nuvole a fare della filosofia verbaiuola e smarriti in essa « non conoscono bene le leggi della città » e « nulla sanno dei sentimenti e dei caratteri » ¹, s' avvedono tosto che la teoria in parola è una fantasticheria ed un trucco, e che è d' uopo ripetere, dandovi un colorito interamente filosofico, le parole del Machiavelli: « Coloro che sperano che una repubblica possa essere unita, assai di questa speranza s' ingannano » ². — Ma esaminiamo un momento la teoria nei suoi rappresentanti più insigni.

La fabbricazione della « volontà generale ». — Rousseau

Il primo che (nel pensiero moderno almeno) se ne fece il banditore fu, come ognuno sa, il Rousseau con la sua ambigua teoria della volontà generale.

Secondo lui, il contratto sociale o atto d' associazione « produce un corpo morale e collettivo composto di tanti membri quanti voti ha l' assemblea, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita, la sua volontà » ³. Che sorta di comunità abbia questo preteso *io* comune, le considerazioni precedenti sembrerebbero averlo dimostrato. Senonchè ciò che spiegherebbe la contraddizione dei dissensi da un lato e dell' asserita unità dell' *io* dall' altro, sarebbe il fatto che « ogn individuo può come uomo aver una volontà parti-

(1) *Gorgia*, 484 d. (trad. ZAMBALDI).

(2) *Storie*, L. VII, C. I.

(3) *Du Contrat Social*, L. I, C. VI (pag. 33 dell' eccellente edizione DREYFUS - BRISAC).

colare contraria o dissimile dalla volontà generale che ha come cittadino »; che « il suo interesse particolare può parlargli ben altrimenti che l'interesse comune » ¹; che quindi « la volontà generale è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica » senza che da ciò segua « che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine », perchè « si vede sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vuole ». Sicchè « v'è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa non guarda che all'interesse comune; l'altra guarda all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma togliete da queste volontà i più e i meno che si distruggono a vicenda, e resta per somma delle differenze la volontà generale » ².

Secondo tale teoria, adunque, ciascuno di noi ha due volontà: una che tende ai suoi interessi particolari, l'altra che mira all'interesse comune. La prima è differente in ognuno, è quella per cui gli uomini si diversificano e dissentono. Ma la seconda è la stessa in me ed in ogni altro, ha in tutti il medesimo oggetto, dunque è identica in tutti, è quella che costituisce il fondo comune in ognuno (fondo comune equivale alla «somma delle differenze» che resta tolte le volontà particolari) e per la quale e nella quale gli uomini s'accordano, anzi sono d'accordo, diventano, anzi sono, uno. È, come commenta il Green (ripercotendovi, ma senza violar l'esattezza, l'eco del suo fondamentale pensiero etico-giuridico) « un io comune, che non vuole se non ciò che è per il bene comune » ³. È, secondo commenta il Bosan-

(1) L. I, C. VII (ed. cit. p. 37).

(2) L. II, C. III (ed. cit. p. 52-53).

(3) *Lectures on the Principles of Political Obligation* (Longmans, 1911 p. 82). La teoria del « bene comune » è, come si sa, sviluppata dal Green, oltre che in questo libro, dal punto di vista specialmente etico nei classici *Prolegomena to Ethics*.

quet (proiettandovi, per vero, alquanto degli sviluppi successivi, ma anche qui esattamente) la volontà « vera », o « reale », o « razionale » che è all'opera anche nelle nostre vite private quando constatiamo che non ogni nostra particolare volizione (la volontà di *tutti* i nostri momenti) « adempie tutto ciò che implica e suggerisce » e che bisogna correggere, emendare, subordinare quelle particolari volizioni, armonizzandole secondo la nostra volontà « reale », secondo cioè la volontà *generale* del nostro stesso io ¹. — In questa « volontà generale » rous-sauviana avremmo dunque trovato il bandolo delle nostre difficoltà, avremmo trovato il punto di identificazione della volontà dell'uno con quella di tutti, della volontà dei meno con quella dei più, ossia della volontà del cittadino con la volontà dello Stato, della volontà dell'individuo con quella della legge. Avremmo, cioè, risolto l'enigma che imbarazzava Alcibiade e Pericle.

A beneficio di chi volesse illustrare assai bene la teoria del Rousseau e magari suggestionarsi e suggestionare che essa sia esatta, noi abbiamo escogitato questo paio d'esempi. Si supponga il caso d'un incendio in un luogo pubblico o d'un naufragio. La *volontà di tutti* è quella di affollarsi all'uscita o alla imbarcazione, per salvarsi, è vero, ma con ciò perdendo in più gran numero; la *volontà generale* è quella di salvarsi davvero, e quindi subire l'imposizione (la legge) di uscire ordinatamente — nel che si vede che la *vera* volontà di ciascuno, non la capricciosa e tumultuaria, ma la profonda e reale, è precisamente quella della legge. Secondo esempio: il regolamento edilizio. La *volontà di tutti* è di co-

(1) *The Philosophical Theory of the State* (Macmillan, 1910). L'interpretazione di Rousseau, al lume dell'idealismo assoluto, è svolta magistralmente nei cap. IV e V.

struire le case secondo il proprio comodo, le proprie viste, i propri gusti particolari; ma la *volontà generale* non è forse che la città sia ben costruita? Questa è la *mia* stessa volontà (benchè io possa non scorgerlo riguardo alla *mia* casa). La legge, adunque, che obbliga a costruir bene la città, e quindi in essa anche la mia casa, quantunque per questa io possa non volerne sapere, è precisamente anche la mia volontà.

Il giuoco di prestigio « assolutista »

Tutto ciò è certamente seducente. Il male è che non è vero.

Sta, sotto a ciò, l'enormemente arbitraria assunzione che le volontà siano divergenti quando pensano al bene particolare, ma si trovino poi unite se sinceramente pensano al bene comune. È questo, bensì, il fulcro su cui s'appoggia la teoria etico-giuridica kantiana e dell'idealismo assoluto; ma è un grosso sofisma e un espediente architettato palesamente per bisogno di causa, come dal coglierlo qui alla sua radice politica rousseauviana viene in piena luce. La argomentazione che fa il Rousseau per chiudere la evidente falla della sua tesi è che il porre una legge in votazione non significa chiedere se i cittadini la approvano o no, ma chiedere « se essa è conforme o no alla volontà generale »; che quando io resto in minoranza ciò prova soltanto « che quel ch'io credeva volontà generale non lo era »; che « se il mio parere particolare avesse avuto il sopravvento, io avrei fatto altra cosa da quel che avevo voluto » ¹.

(1) L. IV, C. II (ed. cit. p. 187). Cioè, chi resta in minoranza « è tenuto a supporre che egli si è ingannato nella sua opinione circa la volontà generale e ad accettare la decisione della maggioranza come quella volontà generale, cui, in virtù del patto, egli è obbligato ad obbedire ». (GREEN, Op. cit. p. 89).

Ma questo è un manifesto, per quanto abile, giuoco di prestigio.

Non s'era detto, infatti, che la volontà generale è quella che tende all'interesse comune, ossia (chè ciò si era veramente voluto significare con tale proposizione) che la volontà la quale tende all'interesse comune ha questa nota che la specifica, la designa, la caratterizza, di essere generale (di essere cioè la vera, profonda, « reale » volontà *d' ognuno*)? Ma, allora, se noi poscia ci imbattiamo in una volontà che per ipotesi vuole veramente, profondamente, realmente l'interesse comune, e pur resta in minoranza, che cosa ne dovremo concludere? O non dovremmo concluderne che la volontà può tendere all'interesse comune senza essere generale, che nemmeno il tendere all'interesse comune assicura al volere la generalità? Parrebbe. Ma Rousseau pretende invece si debba concluderne: dopo il voto in cui la mia volontà diretta all'interesse comune è rimasta in minoranza, io *vedo* quale danno comune ciò che *vedevo* (e forse ancora non *vedo*?) quale comune interesse, e *vedo* quale interesse comune ciò che *vedevo* (e forse ancora non *vedo*?) quale comune danno. E poichè, dopo il voto, io *vedo* così — anzi mi accorgo in sostanza che questo, secondo cui hanno votato i miei avversari, era, nel più implicito, confuso e oscuro fondo della mia coscienza, il modo di vedere l'interesse comune che io stesso avevo anche prima del voto — la generalità del volere resta così rifabbricata.

Ma, posto in tal guisa chiaramente di fronte al suo arzigogolo, il giuoco di prestigio può farsi più audace, e si può dire: l'interesse comune è volontà generale perchè è voluto (almeno nel recesso migliore della nostra coscienza) da me e da ogni altro; se ora la maggioranza ha decifrato che l'interesse comune è questo e questo, non voleva io forse l'inte-

resse comune? dunque volevo appunto e voglio questo che è ora stato decifrato come interesse comune.

Si finge di non vedere, così ragionando, che l'interesse comune, inteso in tal guisa, è una mera astrazione, una vuotissima genericità, un vero *flatus vocis*; che quello che si vuole non è il suono delle sillabe «interesse comune» (nel quale solo c'è la generalità del volere), bensì un determinato *oggetto* che incarna, costituisce, è l'interesse comune, ma circa il quale la generalità del volere non c'è più, perchè l'incorporazione dell'idea di interesse comune nell'oggetto che la deve incarnare (la cosiddetta ora «sintesi *a-priori*») avviene nelle direzioni più diverse, cioè negli oggetti più incompatibili. Il partito A vuole l'interesse comune, ma tale idea è da lui incorporata nella pace o nella proprietà collettiva; il partito B vuole pure l'interesse comune, ma tale idea è da lui incorporata nella guerra o nella proprietà privata. Rimasto soccombente, il partito A scorderà forse ora che è stato giustamente decifrato l'interesse comune come guerra e proprietà privata, e riconoscerà che era ed è perfetto il suo accordo col partito B perchè l'uno e l'altro volevano «l'interesse comune»? Eppure questo è l'assurdo implicito nella teoria di Rousseau, la quale per questo punto soprattutto merita il giudizio del Pollock che cioè «il *Contratto Sociale* è divenuto una delle imposture più riuscite e più funeste della politica»¹.

Guardiamo alle cose, e alle cose quali la realtà attuale più vivamente ce le presenta. Tutto, urto di popoli, rivoluzioni, lotte di partiti — l'abisso, per esempio, tra il socialismo pacifista e il nazionalismo bellicoso — ci fa toccar con mano che i dissensi delle volontà non avvengono mica perchè alcune o tutte

(1) O. c. p. 123.

tendano all'interesse particolare, ma precisamente nel loro tendere all'interesse comune (in quanto l'idea di questo è incorporata in un oggetto, chè solo così tale idea ha vita, concretezza e significato) e che è appunto in questo tendere all'interesse comune che la generalità del volere viene irrimediabilmente meno. Tutto ci fa vedere che queste divergenze circa l'interesse comune sono primordiali, irriducibili, tali che farebbe ridere il dire che gli uni o gli altri, se bene esaminassero la cosa o si spogliassero di loro particolari preconcetti o fossero perfettamente illuminati, si accorgerebbero del proprio errore e così unificherebbero la loro volontà con quella degli altri, o che se restassero in minoranza in una votazione per ciò riconoscerebbero, e sarebbero moralmente tenuti a riconoscere, che hanno torto, che hanno scorto l'interesse comune dove non era, che la loro volontà generale (nel senso di mirante all'interesse comune) non era e *non doveva essere generale* e che anzi doveva essere *ed è generale* (cioè anche loro) la volontà degli avversari. No: le volontà e le ragioni sono, essenzialmente e incrollabilmente, tanto diverse, scisse, « altre », fin dalla loro più profonda radice, e anche precisamente nella loro concezione dell'interesse comune, che quanto più ad un gruppo di volontà la maggioranza dà torto o coi voti o con le persecuzioni, e tanto meno quel gruppo riconosce che volontà generale (cioè anche sua) debba essere quella della maggioranza, e tanto più invece — come prova in ogni tempo il caso degli « eretici » e delle « minoranze » — trova altamente morale, nobile, grande, persistere a credere che debba essere volontà generale (cioè anche della maggioranza) quella che è volontà di esso forse minuscolo gruppo. In tutte le questioni che maggiormente interessano la nostra vita umana, le volontà non si incontrano, non si congiungono, non si uni-

ficano. V'è, sì, da ognuno dei lati opposti la *pretesa* che la propria volontà sia e debba essere generale. Ma questa pretesa d'ognuno è neutralizzata dalla ugual pretesa d'ogni altro. In fatto, le volontà, cozzanti e pugnanti, non si sono mai vedute nè mai si vedranno fondersi in quel mistico parto di « letteratura » filosofica che è la « volontà generale » ¹.

Ciò che sta al fondo di questa tesi rousseauviana è il primo germe di quel sofisma, che vediamo poi gettar fronde così copiose nei sistemi etici degli « assolutisti », di Kant e di Fichte, di Rosmini e di Croce: quello, cioè, secondo cui ogni divergenza implica un errore, ed ogni errore è volontario, ossia colpa; sicchè, se si vincessero i pregiudizi e le passioni e si scrutinasse sinceramente nelle pieghe riposte della propria coscienza, le divergenze sparirebbero perchè tutti, nella visione e nella volontà del vero e del giusto, ritroverebbero l'unità (e ogni uomo, ogni setta, ogni religione, ogni partito dirige questa raccomandazione agli altri e ritien d'aver ragione di esigere che siano gli altri soltanto cui incombe di muoversi verso l'unità con questo scrutinio sincero, perchè, quanto a sè, ogni uomo, ogni partito, ogni setta, ogni religione, sa di avere già compiuto questo scrupoloso esame di coscienza e che non è ammissibile che altri faccia appello ad esso per ottenere da sua parte un mutamento di idee). In realtà, non solo l'errore è anche in buona fede, ma la divergenza non implica alcunchè che si sia autorizzati a

(1) Uno dei nostri scrittori politici contemporanei, che più tiene dell'inflessibile, freddo, severo e sano realismo dei nostri maggiori, Gaetano Mosca, ha nei suoi due libri *Sulla Teoria dei Governi e sul Governo Parlamentare e Elementi di Scienza Politica* (sia detto, non ostante gli sforzi che in un libretto giovanile noi abbiamo fatto per salvare dalle sue conclusioni la democrazia diretta) stritolato sul campo strettamente politico la teoria della « volontà generale » sostituendola con la sua originale e veramente realistica dottrina della « classe politica ».

titolare di « errore ». Certo, certo: l'argomento che se due divergono, l'uno o l'altro, ma non tutti e due, può essere nel vero, uno dei due dunque erra, — è facilmente trionfale. Ma la questione è: chi, almeno nelle divergenze che riguardano le nostre più gravi questioni politiche, sociali, etiche ed estetiche, è investito dell'autorità superiore per sentenziare competentemente dove stia l'« errore »? E se nessuno, come e da chi si può dunque legittimamente parlare di « errore »?

Tutti vogliono il bene comune. Ma in questo volere appunto manca l'elemento comune, perchè il bene comune stesso appare diverso, senza che sia possibile di stabilire che questa diversità implica un errore o una colpa da un lato o dall'altro. Da ciò l'impossibilità della generalità del volere fantasticata dal Rousseau. Non da essa che non c'è mai, ma dalle volontà che quindi così cozzano e divergono nella lotta politica, nasce la legge. Ma, emani questa dai più, dai pochi, o dall'uno, essa non emana mai dai tutti (si ricordino i « no » d'ogni plebiscito) e la volontà di colui, fosse anche uno solo, dalla quale la legge non procede perchè, essendo legge contraria alle sue convinzioni (e aggiungiamo pure: sincere, profonde, morali, tendenti al bene comune) egli non l'ha votata o comunque voluta, non è, palesemente, la stessa volontà della volontà da cui emana la legge. La volontà della legge è, allora, « altra » da quella di colui. Essa non è sua, ma gli si impone *ab extra*. Egli non liberò dunque sotto di essa, perchè si trova sotto l'impero di una volontà diversa dalla sua, ossia perchè (come dicevano Alcibiade e Pericle) egli non è stato persuaso. — E restiamo così tuttora davanti all'impossibilità manifesta di ridurre ad unità la volontà della legge con quella dei singoli, di far coincidere legge e libertà.

La fabbricazione della « volontà universale ». — Kant

Kant non ha fatto altro che far sua la teoria del Rousseau e trasportarla di peso nel centro della propria dottrina giuridica e soprattutto etica ¹, il fulcro della quale ultima è il medesimo *flatus vocis* che abbiamo visto in Rousseau. « Il potere legislativo (egli scrive, per limitarci qui a considerare solo la parte giuridica della sua dottrina) può spettare soltanto alla volontà collettiva del popolo. Infatti, siccome è da questo potere che debbono provenire tutti i diritti, esso non deve assolutamente *poter* recare ingiustizia a qualcuno colle sue leggi. Ora è sempre possibile, quando alcuno decide qualche cosa contro *un altro*, che egli commetta contro di lui un'ingiustizia, non la commette però mai in ciò che egli decide riguardo a sè stesso (perchè: volenti non fit injuria). Soltanto dunque la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti e tutti la decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà collettiva del popolo può essere legislatrice » ². Prescindendo dall'occuparci delle risibili deviazioni, che per concedere al sistema politico-sociale del suo tempo e paese, Kant fa da questo principio, il principio stesso è esplicitamente quello

(1) Ha pienamente ragione il Fouillée di dire che Kant « ha trasportato fin nella morale (come era logico) il problema che Rousseau aveva posto per il diritto civile e politico: egli si è domandato se la legge morale stessa, con la sua autorità imperativa e obbligatoria, non era pur sempre un'espressione e una formula della libertà, se la perfetta moralità non consiste nell'essere nello stesso tempo, come il cittadino di Rousseau, autore della legge e servitore della legge, legislatore ed esecutore, sovrano e suddito nella repubblica degli esseri ragionevoli e liberi » (*L'Idée moderne du Droit*, Paris, 1909 p. 28). Cfr. anche CAIRD, *The Critical Philos. of Kant*, Glasgow, II, p. 336 e seg., 357 e seg.

(2) *Dottrina del Diritto*, parag. 46 (trad. Vidari).

del Rousseau: il principio, cioè, che la legge deve emanare dalla volontà d'ognuno, altrimenti vi sarebbe qualcuno la cui volontà sarebbe sottoposta alla volontà di altri, e che quindi non sarebbe libero: cioè se la legge non è « volontà generale » non v'è libertà, nè perciò Stato razionale. Il Kant di suo non fa che dare un'espressione più audacemente sofistica al tentativo rousseauviano di rifabbricare artificialmente la generalità del volere, che pur diretto al bene comune, come abbiamo visto, irrimediabilmente si spezza. E se il Rousseau aveva tentato di rifabbricarla dicendo che, anche quando io resto in minoranza, mia implicita volontà reale è quella della maggioranza, è il modo con cui essa ravvisa l'interesse comune (supposto che il voto sia stato da parte di essa illuminato e sincero), Kant, la rifabbrica, anzi impedisce che essa mai si possa manifestare spezzata, mediante la trovata da bussolotiere (che prende poi una parte così decisiva nella *Critica del Giudizio* per ciò che riguarda l'estetica) secondo cui la *possibilità* della generalità (universalità, nel linguaggio di Kant) del volere equivale all'effettiva generalità, la *pretesa* che un pronunciato sia universale equivale alla sua universalità reale. E dopo aver rilevato che il contratto sociale, anche se non fatto storico, è un'idea di ragione che ha però la sua indubitabile realtà pratica per ciò che vincola « ogni legislatore ad emanare le sue leggi così che esse *possano* essere scaturite dalla volontà unita di tutto un popolo » e per ciò che considera « ogni suddito, in quanto egli esige di essere un cittadino, come se egli avesse dato la sua adesione a tale volontà », aggiunge: « Perchè questa è la pietra di paragone della giustizia d'ogni legge dello Stato. Se cioè la legge è di tal carattere che sia *impossibile* che un intero popolo possa darvi il suo assenso (*unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte*)..... al-

lora non è giusta; se invece è solo *possibile* (*nur möglich*) che un popolo consenta alla legge, è un dovere di considerarla come giusta, posto anche che ora il popolo sia in tale posizione o in tale tono (*Stimmung*) di pensiero, che se ne fosse stato richiesto, avrebbe verosimilmente ricusato l'assenso » ¹.

Il sofisma di Rousseau viene qui alla luce in tutto il suo aspetto ripugnante. Rousseau aveva detto: solo se la legge è dei più c'è la possibilità di considerarla *come se* fosse generale, come se fosse la volontà che è (o *dovrebbe essere*, se tutti fossero retti e illuminati) volontà generale. Kant va oltre e dice: la legge, da chiunque emani, va considerata *come se* fosse volontà generale quando è *possibile* che un popolo vi consenta, quando cioè la legge ordini qualcosa che non è assurdo pensare possa essere voluto da tutto un popolo. Si tratti p. es. di una disposizione di governo che ordina una guerra. Di fatto, quella determinata guerra alcuno la vorrà, altri no. Ma è forse assurdo pensare che una guerra possa essere voluta da tutto un popolo? No. Ebbene, ciò basta perchè quella guerra possa essere considerata volontà generale. Si tratti invece d'una legge la quale stabilisca che solo alcuni proprietari ad esclusione di altri siano incaricati di certe forniture. È possibile pensare senza assurdo che ciò possa essere voluto da tutto un popolo? No, dice Kant; e quindi una tal legge non potrebbe essere considerata come volontà generale ². — C'è da restare esterrefatti! Davanti alla volontà d'un popolo (o d'un individuo) stanno molti fatti tutti *volibili*. La libera estrinsecazione della volontà del popolo, come dell'individuo, consiste appunto in ciò che sia egli che

(1) *Von dem Verhältniss des Theorie zur Praxis* ecc. *Folgerung* in *Werke* Berlino, Reimer, 1912 vol. VIII p. 297.

(2) I due esempi sono di Kant (ib. nota).

dei molti fatti *volibili* che gli stanno davanti ne possa far diventar uno *voluto*. Il governo sceglie lui il fatto *volibile* da essere *voluto*, e si dirà che è il popolo che l' ha scelto e fatto diventar *voluto*? E il bello è che, a questa stregua, il popolo avrebbe « volontà generali » contraddittorie perchè, sia che il governo ordini la guerra sia che ordini la pace, siccome entrambi sono fatti che si possono pensar senza assurdo *volibili* da tutto un popolo, guerra o pace sarebbero indifferentemente, a seconda dell' ordine del governo, volontà generale di questo. Ma, inoltre: dov' è il giudice di quel *potrebbero*? Dov' è la possibilità di stabilire autorevolmente quale è la legge a cui tutti *potrebbero* consentire (e si dica pure: a cui la rettitudine e l' illuminata conoscenza condurrebbe tutti ad acconsentire) dal momento che (come si vide) la stessa rettitudine e conoscenza illuminata non sono sufficienti all' unanimità, dal momento cioè che la rettitudine e la conoscenza inducono pure a giudizi contraddittori sul bene comune (l' « errore » in buona fede, la divergenza senza possibilità di determinare l' « errore »)? L' arbitrio, come risulta chiaro, è completo. Ognuno può erigere, anzi è necessariamente sospinto ad erigere, in legge il suo soggettivo pronunciato circa ciò che *potrebbe* essere accettato da tutti. Ognuno può secondo gli sembra giudicare che in una certa o cert' altra legge tutti *potrebbero* consentire. Qualsiasi legge, anche quella del « tiranno » è certo volontà generale, se questa viene ravvisata in tal guisa. Così ravvisata, questa certo non manca mai, e con siffatto espediente certamente si riesce a far parere che volontà generale e volontà individuale, volontà dello Stato o della legge e volontà del singolo, ossia, legge e libertà, coincidano. Ma a che prezzo? A prezzo di un sofisma così scandaloso che non sembra davvero possibile che una tale teoria (e lo stesso si dica della

teoria morale kantiana, fondata su di un analogo espediente) sia stata pensata in buona fede e soprattutto non si capisce come il mondo abbia potuto prenderla sul serio.

La fabbricazione dell'universalità in Fichte ed Hegel

Concetto ancora pienamente rousseauviano è quello del Fichte. Questi, il punto centrico della cui filosofia è la libertà dell'*io*, parte naturalmente dalla libertà anche nella costruzione del diritto razionale. L'individuo (l'*io*) è assolutamente libero, fa quel che vuole, fissa il suo diritto come gli pare e piace, lo fa giungere fin dove arriva la sua forza. Siccome però egli si trova a convivere insieme con altri individui (o, nel linguaggio di Fichte, contrappone a sè altri *io*) così deve attribuir loro la stessa sua propria facoltà illimitata di fissare il loro diritto come essi vogliono. Data la necessità della convivenza occorre quindi anzitutto la reciproca dichiarazione da parte degli individui di quel che ciascuno intende sia il proprio diritto. Con ciò il problema di una reciproca limitazione (legge) che sia però consentita dalla libertà, dalla volontà, di ciascuno e di tutti; che cioè scaturisca da una volontà, « che non possa essere altro che una volontà comune » ossia « nella quale la volontà particolare e quella comune siano sinteticamente unite »¹. E il principio che permette di risolvere il problema è il seguente: « Se io mi sottometto ad una legge, da me esaminata ed approvata, il quale esame evidentemente (*erwiesenermassen*) è l'esclusiva condizione della giusta

(1) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien des Wissenschaftslehre in Werke*, Lipsia, Eckardt, 1908, Vol. II p. 155.

possibilità del mio sottopormi, io mi sottopongo non alla mutabile volontà capricciosa d' un uomo, ma ad un' immutabile e fissa volontà; e cioè, poichè la legge è tale che io stesso dovrei secondo la regola del diritto darla così, alla mia propria immutabile volontà, che io necessariamente dovrei avere se sono retto (*gerecht*) e se dunque in generale mi spettessero dei diritti: alla mia volontà che condiziona in generale la mia capacità di diritto (*Rechtsfähigkeit*); poichè se io avessi un' altra volontà, questa sarebbe ingiusta, sola volontà giusta essendo la legge... Quantunque io sia sottoposto, rimango sempre sottoposto soltanto alla volontà mia » ¹.

In Hegel il concetto rousseauviano che la legge (lo Stato) è la « volontà generale » resta sempre fermo (sebbene egli pretenda respingerlo ²). Ma prende quest' altro aspetto: il fondo comune del volere, quello nel quale tutti (quando sono retti e illuminati) s' accordano, quella cioè che Rousseau chiama la « somma delle differenze » che resta tolte le volontà particolari, diventa per Hegel un concreto ed unico Spirito vivente in tutti, e, per quanto riguarda il diritto, nella forma di quel che egli chiama « Spirito oggettivo ». È l' elemento veramente razionale della volontà d' ognuno di noi il quale, meglio ancora che esistere in tutti come molte cose uguali *ma più* da sommarsi (somma delle differenze), è proprio *quell' uno medesimo in tutti*. Quando noi, oltrepassando i nostri voleri accidentali (la volontà di tutti di Rousseau) facciamo nostro volere particolare questo volere razionale (universale), quando cioè si opera la

(1) *Ibidem* p. 107-8. — Interessanti esposizioni e applicazioni della dottrina di Fichte si trovano in PEREGO, *L' Idealismo etico di Fichte e il Socialismo contemporaneo* (Modena 1911) e *I Nuovi valori filosofici e il Diritto Penale* (Milano 1918).

(2) *Filos. del dir.* parag. 29.

« unità del volere razionale col volere singolo » ¹, ciò che questo volere vuole e produce sarà ciò che vuole e produce lo spirito di tutti, lo spirito in tutti, lo spirito universale. E siccome la volontà è essenzialmente libertà ² « l'attività finale di questo volere è di realizzare il suo concetto, la libertà, nell'aspetto esteriormente oggettivo » ³. L'estrinsecazione esterna, il prodotto oggettivo, di questo volere razionale di tutti, in cui questo opera secondo la sua natura (razionale) cioè è libero, è la legge: « un'esistenza in generale, che sia esistenza della volontà libera, è il diritto » ⁴. — In una parola: il fondo comune, la somma delle differenze, l'elemento razionale del nostro volere, proprio di tutti e fatto volere particolare di ognuno di noi, si dilata all'esterno, si esteriorizza, si obbiettiva: e ciò che esso produce nell'esteriorizzarsi così (e sempre volendo secondo la sua natura razionale, cioè liberamente) è il costume, la legge, il diritto, lo Stato. Questi sono dunque « volontà generale » nel senso che sono liberamente estrinsecati e realizzati dall'elemento razionale del volere di tutti, quando ciascuno abbia fatto suo particolare volere questo volere razionale che è in lui (secondo il linguaggio usato poc' anzi: quando ciascuno sia retto e illuminato). Sono « volontà generale » in quanto sono la formazione libera, l'incorporazione (la secrezione, se ci fosse permessa la parola che indicherebbe bene la produzione non capricciosa, ma necessaria e insieme libera) di questa volontà razionale, una in tutti, che è lo Spirito oggettivo.

(1) *Enciclop.* parag. 485.

(2) *Filos. del dir.* parag. 4.

(3) *Enciclop.* parag. 484.

(4) *Filos. del dir.* parag. 29.

Le istituzioni politiche come universalità del volere — Green

Questo concetto hegeliano ebbe uno sviluppo profondo e originale in Inghilterra per opera di Green e di Bosanquet.

Che cos'è — dice sostanzialmente il Green — che costituisce l'essenza della società politica? È un potere che guarentisca a tutti certi diritti e certe libertà; ed è nient'altro che il comune interesse che tale potere esista ciò che è stato espresso mediante l'idea d'un immaginario contratto sociale che lo avrebbe istituito. Quel che è espressione, adunque, d'una volontà generale, ed è da essa sorretto, è il complesso delle istituzioni della società politica dalle quali vien garantita ai membri di questa un certo insieme di diritti. Se quindi per potere sovrano intendiamo ciò che determina l'obbedienza del popolo, esso risiede, meglio che in una persona determinata, « in quella impalpabile congerie di speranze e timori d'un popolo, tenuto insieme da comuni interessi e simpatie, che chiamiamo volontà generale »; o, più precisamente, è « un potere che risiede nella volontà comune e nella ragione degli uomini, cioè nella volontà e ragione degli uomini in quanto determinati da relazioni sociali, in quanto aventi interesse l'uno per l'altro e operanti insieme per fini comuni » — congerie di speranze e timori, volontà di relazioni sociali che si incorpora appunto in un diritto, nelle istituzioni politiche, in un sistema generale di legge, che non è mai quello contro cui si mira, anche quando si combatte o si disapprova il governo. Se sembra che l'obbedienza del popolo alla legge, allo Stato, al sovrano derivi dal potere di coercizione che questo possiede, la verità è che (tranne in casi eccezionali

e transeunti, quando cioè non c'è ancora Stato, ma questo sta tentando di formarsi attraverso la rivoluzione o il dispotismo militare) il sovrano può esercitare il suo potere soltanto « in virtù d' un consenso da parte del popolo » e l' obbedienza è prestata « perchè questo determinato superiore è considerato come ciò che esprime o incorpora quella che può essere propriamente chiamata la volontà generale », è cioè colui che sostiene il sistema generale di legge in cui la comune volontà del bene comune conseguibile solo mediante i rapporti sociali si realizza. Chiedere quindi perchè io debba sottomettermi al potere dello Stato è chiedere perchè debba far regolare la mia vita da quel complesso di istituzioni senza delle quali non avrei letteralmente una vita da chiamare mia propria, non bastando a tal uopo che io abbia dei fini miei, ma essendo altresì necessario che io possa contare sulla libertà di realizzarli, il che può essermi assicurato soltanto mediante il comune riconoscimento di questa libertà da parte dei membri della società, come di cosa che serve al bene comune. Non è, per conseguenza, necessario che la volontà comune, così intesa, si esprima coi voti, anzi spesso coi voti non si esprime. La dottrina che i diritti del governo sono fondati sul consenso esplicito dei governati, è un modo confuso di enunciare la verità che le istituzioni mediante cui l' uomo assurge alla vita morale — mediante cui, cioè, perviene a scorgere ciò che deve come distinto da ciò che gli piace — esprimono la concezione d' un bene comune; ed è solo perchè questa verità è presente nella coscienza dell' individuo medesimo — e non per la paura e la forza soltanto — che le istituzioni politiche hanno su di lui un potere costringente ¹.

(1) *Lectures on the Principles of Political Obligation*, cit., parag. 80-136.

*Le istituzioni come volontà « razionale » o idee etiche —
Bosanquet*

Il pensiero centrale di Hegel e di Green è con grande penetrazione sviluppato dal Bosanquet, il quale accentua soprattutto due punti. Il primo, che l'*io* dell'individuo non esiste in quanto circoscritto alla sfera rigorosamente individuale, ai « recessi dell'*io* sensitivo, quando l'uomo è maggiormente secluso dalle cose e dalle persone e involupato nelle intimità del suo sentimento »; ma invece la sua vera esistenza è la sua espansione la quale implica « una transizione dall'*io* particolare alla grande comunione della realtà »; sicchè l'*io* non esiste se non nell'insieme dei rapporti sociali (di famiglia, di classe, di partito, di chiesa, di patria ecc.) che lo integrano e veramente lo realizzano. Ma quello che più direttamente si riferisce al rapporto tra legge e libertà, è il secondo punto. Tale rapporto si chiarisce — rileva il Bosanquet — mettendo in luce quale sia il vero significato della libertà nella stessa nostra vita individuale. Già in questa, come nella vita politica, non avviene forse che la vera nostra volontà e la vera libertà si realizza in un conflitto tra apparentemente due volontà e nella subordinazione dell'una all'altra? Nostra volontà può essere di vivere una certa vita; ma questa vita che pur vogliamo vivere « non è mai davanti a noi come un tutto nel motivo d'ogni particolare volizione ». Perchè la vita stessa che vogliamo vivere raggiunga in noi la sua piena attuazione occorre che ciò che in ogni momento vogliamo sia coordinato e sottoposto a ciò che vogliamo in tutti gli altri momenti. Ma quando questa coordinazione e sottoposizione ha raggiunto un certo

grado, ecco che quella che è pur la nostra stessa volontà ci si presenta in una forma tale che talvolta stentiamo a riconoscerla come nostra. In altre parole: per essere veramente noi stessi dobbiamo diventar qualcosa che in questo singolo istante non siamo; bisogna che riconosciamo imperativo sul nostro *io* d'ogni singolo istante il nostro *io* reale; ed è solo a questo prezzo che realizziamo la nostra permanente volontà, cioè siamo liberi. Poichè essere liberi significa essere determinati da sè; ma questo sè non può essere — chè ciò non ci darebbe nessun duraturo e solido appagamento — la nostra coscienza d'ogni singolo momento (*the mind from day to day*). Affinchè si tratti d'un sè permanentemente appagante siamo costretti a gettare il nostro centro di gravità fuori del sè momentaneo, fuori di ciò che pur siamo continuamente tentati a riconoscere come la nostra individualità, e a collocare il vero sè in qualcosa che, non tanto siamo, quanto desideriamo di essere. La nostra stessa natura di esseri razionali, adunque, implica il riconoscimento come nostro *io* reale, e quindi imperativo in noi, d'un *io* che nella nostra coscienza esplicita, al suo livello ordinario, è scarsamente rappresentato. E già nella nostra vita individuale, per conseguenza, risulta necessario che una certa volontà « reale » o « razionale », che è pur nostra, ma non sempre ci appare come nostra, imperi su di noi, affinchè in questo imperio su di noi di una volontà, in effetto nostra, ma spesso apparenteci ostile a quel che vorremmo e coercitiva, si realizzi la nostra volontà e la nostra libertà ¹. — Ma

(1) In un tentativo d'alcuni anni fa per tracciare una filosofia « affermativa » (secondo l'espressione del Naville) del diritto — tentativo non riuscito, come tutti quelli che hanno tale scopo, in forza dell'intrinseca impossibilità — abbiamo, prima di conoscere il libro del Bosanquet, delineato a modo nostro una teoria

nient'altro che questo è quel che avviene nei nostri rapporti con lo Stato. Questo (in cui si comprende tutta la gerarchia di istituzioni, famiglia ecc., da cui è determinata la vita) non è precisamente se non la incorporazione della volontà razionale o reale, che è nostra, sebbene in singoli momenti capricciosi ci possa apparire non nostra. Il sistema di istituzioni politiche e sociali, che ci rappresentano nell'insieme le condizioni essenziali per l'affermazione della volontà razionale o reale in oggetti tali da costituire una vita tollerabilmente completa, ha un diritto imperativo alla nostra fedeltà (*loyalty*) ed obbedienza, come incorporazione della nostra libertà. In questo senso, lo Stato, più che un gruppo di persone, è una « operante (*working*) concezione della vita », che quand'anche non esplicitamente presente, deve permeare (e solo in tal caso lo Stato possiede una vita vera) la coscienza generale; e che appare eziandio come forza solo in quanto il sistema unitario di quest'*io* più ampio si ripercote sugli *io* isolati quando questi sono inerti. Lo Stato è dunque veramente, come per Platone, l'anima individuale scritta a grandi caratteri; e così siamo sospinti a considerare il centro della nostra vera o implicita volontà quale incorporato in leggi e istituzioni, e ad accettare e intendere in tal senso la proposizione del Rousseau che « la Sovranità è l'esercizio della Volontà generale ». — Ma se le istituzioni (famiglia, proprietà ecc.) ci presentano il punto d'incontro della coscienza individuale con la coscienza sociale, o meglio « la sostanza ideale che, in quanto struttura universale, è spirito sociale, ma nei suoi casi differenziati è spirito individuale », possiamo anche dire

analoga, sforzandoci di giustificare filosoficamente il concetto di coazione nel diritto con la coazione d'una sfera di coscienza più larga su di una più ristretta che avviene nella vita individuale (*Il Fondamento filosofico del Diritto*, Piacenza, 1912, pag. 40 e seg.).

che, come appunto Platone considerava riprodotti nello Stato i tre elementi da lui ravvisati nell'anima individuale, cioè i desideri necessari alla vita, lo spirito d'azione, la capacità di scorgere le cose, come un tutto, così nelle istituzioni (che corrispondono a quelle che erano le « classi » per Platone) si trova unito questo triplice carattere, si trovano congiunti i tre principi — fatti, idee, scopi — che costituiscono una società. E perciò le istituzioni vanno considerate come idee etiche ¹.

Lo « spirito popolare » e la società-organismo

Con questo sforzo potente e non privo di seduzione per far coincidere legge e libertà, volontà dell'individuo e volontà dello Stato, il quale, sbizzato da Kant, perfezionato da Fichte e da Hegel, condotto a compimento da Green e Bosanquet ², muove sempre inizialmente dalla teoria rousseauviana del contratto sociale, vengono a collimare due correnti di idee che del contrattualismo vogliono essere appunto la negazione.

E sono queste la dottrina della scuola storica

(1) *The Philosophical Theory of the State*, cit.; specialmente i cap. V, VI e XI.

(2) Gli idealisti assoluti italiani enunciano questa teoria, che è, naturalmente, la loro, col solito *aplomb*, tanto meno ammissibile, in quanto in essi la teoria si riduce tutta a una verità di frasi solennemente architettate. « Libero è chi si sente uno con la legge e nella legge vede la forma e il valore della propria volontà. La libertà pratica appunto, morale o politica, rimane un desiderio o una meta avvolta nell'oscurità finchè tale unità non si realizzi, e l'individuo veda fuori, sopra, contro di sè la legge, che è la sua legge ». Così il GENTILE (*La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, 1913 p. 135) il quale si limita a sfiorare senza molta chiarezza la questione anche nelle ultime pagine dell'operetta *I Fondamenti della Filosofia del Diritto* (Pisa 1916). In cospetto a quanto svolgiamo sopra, non sembra si possa negare che con queste frasi si è ben lungi dal contatto con la realtà.

del diritto e quella sociologica della società come organismo.

Lo « spirito popolare » del Savigny che « vivente ed operante universalmente in tutti gli individui » è « quello che genera il diritto positivo » per modo che la legge non è che « l' organo del diritto del popolo »; il « comune spirito popolare » nel quale, « e perciò nella volontà universale che è anche la volontà di ciascun individuo », ha la sua esistenza il diritto, « benchè l' individuo, in forza della sua libertà » possa « ribellarsi nella sua volontà egoistica a ciò che egli pensa e vuole come membro della nazione »¹; — questo « spirito del popolo » è esattamente l' *io* comune che pel Rousseau si forma mediante la società (nel suo linguaggio: col contratto sociale), come la volontà universale che è anche volontà di ciascun individuo e la volontà egoistica che in me può ribellarsi alla mia stessa volontà di membro della nazione, sono esattamente la « volontà generale » e la « volontà di tutti » del Rousseau, ovvero la volontà « reale » o « razionale » e quella della mia *mind from day to day* del Bosanquet.

Così pure la concezione sociologica di origine spenceriana della società come organismo significa il medesimo concetto: quello cioè che l' individuo non sta nè può stare staccato dalla società e contro di questa, ma esiste solo quale membro e cellula di essa, come la società esiste solo quale insieme organico delle sue cellule o membri, cioè gli individui; che quindi una medesima sostanza spirituale comune ed unica permea gli individui e la società ed è la stessa in questa e in quelli, in quelli ed in questa, come la vita di un corpo organico è la stessa di quella delle sue cellule o membri e la vita di queste la stessa

(1) SAVIGNY - *Sistema del Dir. Rom. attuale*, trad. SCIALOJA, Vol. I, Lib. I parag. 7, 13, 9.

della vita di quello; che gli individui non hanno quindi una sostanza spirituale loro propria, diversa, aliena, forse antitetica a quella della società, ma la loro sostanza spirituale (la natura o volontà razionale del Bosanquet, lo Spirito oggettivo di Hegel) fluisce nella società e quella della società in loro; che l'insieme sociale, in una parola, è il prodotto organico della stesso loro sostanza (volontà), come viceversa essi hanno vita solo nella sostanza (volontà) dell'organismo sociale, che è anche la loro.

Non è esatto dunque dire che le teorie giusnaturalistiche e contrattualistiche fossero teorie individualiste, perchè non avevano presente che l'individuo e la sua libertà e da ciò pretendevano ricavare il diritto e lo Stato, i quali dunque non potevano avere che il carattere negativo di proteggere la libertà individuale. Invece nel contrattualismo, e almeno in quello del Rousseau, non è il concetto della « convenzione » che prevale ¹, ma quello del formarsi, mediante la società, dell'*io* comune, che nasce dalla « somma delle differenze », dalla fusione degli *io* individuali razionali; e insieme del formarsi di interessi e beni di carattere sociale, non più meramente individuali. Il « contratto sociale » non vuol significare se non il confluire insieme dell'elemento razionale o reale che v'è nelle volontà d'ognuno, il processo del formarsi dell'universalizzazione della ragione, del prodursi d'uno spirito oggettivo ².

(1) Cfr. DEL VECCHIO, *Su la teoria del Contratto Sociale* (Bologna 1906 p. 38 e *passim*.).

(2) Del resto, anche l'elemento convenzionale del contratto sociale fu giustamente rivendicato contro le troppe recise negazioni. Cfr. RENOUIER, *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (p. 84 e seg.); *Traité de Psychologie rationnelle* (Colin, II.^o, p. 201); *Science de la Morale* (Alcan I, p. 325). Quivi dice: « La convenzione sociale deve intendersi, senza dubbio non come storicamente reale, ma come supposta in virtù della ragione che la concepisce e lavora incessantemente a sprigionarla dai fatti. Essa è data in maniera implicita, nella misura che esiste la ragione; e si formula più o meno imperfettamente e parzialmente a traverso tutte le vie d'abitudine e di coazione acquisita o rinnovata ».

La teoria contrattualista, quella dell'idealismo assoluto, quella della scuola storica, quella organicista sono dunque una cosa sola ¹. La « volontà generale » di Rousseau; la collettività di ragionevolezza (come ci si potrebbe esprimere) di Kant e Fichte; lo Spirito oggettivo e lo Stato di Hegel; la volontà razionale che si realizza nelle istituzioni, di Green e Bosanquet; lo spirito popolare del Savigny; la società come organismo della sociologia; sono espressioni del medesimo concetto e manifestazioni del medesimo sforzo. Lo sforzo di dimostrare che, in qualche modo o senso, la volontà dell'individuo è la stessa di quella della legge o dello Stato; che tra l'una e l'altra non c'è antitesi, ma fusione e identità; che la legge, o volontà dello Stato, coincide dunque con la libertà, o volontà dell'individuo. È lo sforzo, in una parola, per superare l'obiezione di Alcibiade a Pericle.

Vediamo ora se questo sforzo, così poderosamente condotto da tanti lati, riesca.

La filosofia del diritto del Leopardi

Ma prima di venir a metter in chiaro che non riesce, mostriamo la barriera che contro esso si eleva dal pensiero d'uno dei più grandi (forse il

(1) È notevole che il concetto di società come organismo era già stato esplicitamente affermato tanto dal Rousseau, quanto dal Fichte. Dal primo nell'*Economie Politique* (V. Appendice V p. 370 dell'ediz. cit. del *Contrat Social*); dal secondo almeno in due luoghi del *Naturrechts*. Ed. cit. p. 207. « Der aufgestellte Begriff ist füglich zu erläutern durch den eines organisierten Naturproduktes: etwa den eines Baumes etc. » Pag. 212 « Das schicklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern ist das eines organisierten Naturproduktes ». Questo concetto, egli dice, non è ancora stato applicato all'insieme della costituzione dello Stato. E ne conclude tale applicazione così: « Durch Vereinigung aller organischen Kräfte constituirt sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkür aller die Menschheit ».

sommo) filosofi italiani, il Leopardi, il quale disse egli stesso di sè che condotto dal senso di infelicità « a riflettere profondamente sopra le cose » divenne « filosofo di professione di poeta ch'egli era » ¹.

I tentativi che si fanno per dare una mostra di cittadinanza italiana al dogmatismo assolutista — spesso travestendo Vico alla Hegel, ed ora, dato il momento di nazionalismo, mettendo ad Hegel la maschera di Gioberti — rimarranno sempre vani di fronte alla tonalità essenziale del pensiero di quasi tutti i nostri maggiori, radicalmente refrattario ad ogni modo di concepire assolutista e dogmatico: — e specialmente dei nostri due più grandi del secolo scorso, Manzoni, lo scettico sereno ², e Leopardi, lo scettico disperato, l'irrazionalista implacabile. È naturale quindi che al Leopardi, irrazionalista, demolitore ostinato d'ogni assoluto in ogni campo, relativista, scettico, i dogmatici contemporanei neghino la qualità di filosofo. Egli non entra nei precetti della loro « stilistica » della speculazione. Egli è per essi quel che per i nostri bisavoli un drammaturgo che non avesse rispettato le tre unità. È asistemático, scucito, non solo; ma, nonchè limitarsi a riconoscere un'attività spirituale cui il Croce ha dato di frego, il sentimento, va fino ad esaltarla quanto deprime la ragione. Se Leopardi fosse filosofo, lo svolgimento della storia della filosofia procederebbe fuori dai quadri prefissigli. Per il regolare andamento di esso, per il normale e cattedraticamente prescritto svolgimento dello spirito nella sua storia, Leopardi è uno di quelli *che non devono* essere filosofi.

Frattanto, per quanto riguarda il nostro argo-

(1) *Pensieri di varia filosofia ecc.* II., 250.

(2) Lo scetticismo del Manzoni è stato indirettamente messo in luce con grande finezza da E. Donadoni in due conferenze, pubblicate nel *Nuovo Convito* (1918) *I Personaggi d'autorità* e *I Personaggi di dottrina nei Promessi Sposi*.

mento, il pensiero di Leopardi, profondamente realistico nella sua profonda amarezza, costituisce la più vigorosa confutazione dell'oltremontana fantasmagoria latte e miele, della vuota « larva » (per usare una parola che egli amava) costruita dai filosofi per bisogno di sistema, secondo cui la società si formerebbe e si reggerebbe per lo spontaneo confluire in uno delle volontà di tutti. Non questa sognata spontanea confluenza, ma l'indomabile, perenne e crescente loro divergenza (l'odio); non l'accettazione voluta della legge, ma la sottoposizione forzata ad essa; non lo spirito unico, ma la sostanziale dissimiglianza di natura dei vari spiriti: — queste le verità che la grande mente leopardiana vide e formulò.

Se l'uomo in quanto uomo — egli pensa — ha una tendenza naturale ad amare la propria specie, in quanto individuo egli altrettanto naturalmente è portato ad odiare gli altri individui ¹. La naturalità di quest'odio proviene semplicemente dall'assoluto dominio dell'amor proprio, il quale, essendo una esclusiva preferenza data a sè sugli altri, sospinge necessariamente all'odio verso questi altri ². La nostra condizione naturale è perciò quella di « puro odio verso altrui » ³. Come può sognarsi quindi che l'uomo sia per natura disposto alla società, che la società sorga dal confluire delle volontà, dal contratto sociale? Al contrario: « l'uomo odia l'altro uomo per natura e necessariamente e quindi per natura è disposto contro il sistema sociale » ⁴. Esso è essenzialmente « antisociale » ⁵. Se dominante è l'amor proprio o la preferenza data a sè, ne deriva

(1) *Pensieri* VI, 302.

(2) *Id.* II, 232.

(3) IV, 240, V, anche VII, 414, 445.

(4) IV, 351.

(5) VI, 164.

che « nessun vivente è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degli individui che la compongono: cosa opposta all'amore esclusivo e di preferenza, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a sè stesso, ed all'odio agli altri, che ne deriva immediatamente e che distrugge per essenza la società »¹

Questa antisocialità dell'uomo non è però assoluta; poichè accanto all'odio dell'individuo per l'individuo sta la sua propensione per la specie. L'unica società ragionevolmente possibile è dunque quella così limitata che in essa quell'odio, in sè soltanto potenziale e che diventa attuale appunto mediante il contatto con gli altri, non controoperi a quella propensione e non scoppi con tutta violenza. Una so-

(1) II, 232. — Queste idee del Leopardi, che hanno qualche punto di contatto con quelle di Hobbes, trovano conferma in alcuni (specialmente 48.^o 49.^o, 97.^o, 100.^o) dei *Pensieri* da lui pubblicati. Nel primo citato egli scrive: « Quanto sia grande l'amore che la natura ci ha dato verso i nostri simili si può comprendere da quello che fa qualunque animale, e il fanciullo inesperto, se si abbatte a vedere la propria immagine in uno specchio; che, credendola una creatura simile a sè, viene in furori e ismanie, e cerca ogni via di nuocere a quella creatura e di ammazzarla ». Ciò si può mettere in confronto con quanto assevera il Fichte (*Op. cit.* ed. cit. pag. 85) che cioè vedendo un viso d'uomo, poichè vediamo la manifestazione esteriore dell'io, che è, secondo codesti scrittori, cosa unica in tutti, tendiamo perciò a metterci in relazione con lui. Quanto più nel vero Leopardi! Se due uomini d'una razza diversa, un europeo e un cinese, si incontrano in un luogo deserto, la loro prima attitudine non è quella di cercar d'entrare in comunicazione, ma quella di porsi sulla difesa, come all'incontro d'un animale pericoloso. Se due uomini anche della stessa razza e paese si incontrano di notte in una strada oscura e spopolata o soli in un vagone ferroviario, il loro primo sentimento non è il desiderio di comunicazione, ma il sospetto, la paura, la fretta di essere lontani. « Que nous ne les croyons pas de notre espèce, que tout nous est permis contre elles »; così sente la nostra razza delle altre, notava giustamente il Ferrari. « N'interrogeons pas le sentiment du Parisien ou du Romain, non plus que le dire des savants ou des philosophes, mais l'instinct des marins portugais, espagnols, hollandais, anglais.... Personne ne se croit l'égal de l'homme cuivré » ecc. (*La Chine et l'Europe*, Parigi 1867 p. 73-75).

cietà, cioè, non « stretta », intima, riflettente ogni particolare della vita, come è quella in cui viviamo; ma una società « scarsissima e larghissima » ¹, elementare, primordiale, appena abbozzata, press'a poco quale quella in cui vivono gli animali.

Se si mantengono questi confini la cosa può andare, perchè allora il bene comune è limitatissimo e tale essendo può venir favorito dagli individui senza pregiudicare il bene proprio ². Ma se si passano i termini di questa società istintiva e naturale, ci si avvia verso un' insanabile contraddizione. Ed è questa. La società ha per iscopo il ben comune dei suoi membri; tale la società degli animali; ma dal momento che l' uomo ha voluto rendere la società più stretta siffatto scopo si perde ³. Poichè, resa la società più intima, l' odio potenziale dell' uomo per i suoi simili è diventato attuale, soprattutto in grazia delle disuguaglianze, passioni, invidie, emulazioni, che « non avrebbero avuto luogo nella società scarsa » ⁴; — odio comprovato dalle crudeltà immani dell' uomo contro l' uomo, dall' antropofagia e dal fatto che nessuna avversione contro individui di altre specie può essere paragonata a quella che veniamo a provare per i nostri simili ⁵. La società stretta accendendo o producendo quest' odio (che è anche l' anima dei partiti ⁶) distrugge dunque sè medesima. Essa fa venire alla luce « la fola dell' amore universale, del bene universale, col qual bene ed interesse non può mai congiungersi il bene e l' interesse dell' individuo, che travagliando per tutti non travaglierebbe per sè, nè per superar nessuno, come

(1) VI, 164.

(2) II, 233.

(3) II, 235.

(4) VI, 168.

(5) VI, 178 e seg.

(6) III, 261.

la natura vuol ch'ei travagli » ¹. Ma, stando così le cose, è ridicolo supporre che la natura abbia voluto una società il cui « effetto è il contrario del fin proprio essenziale della società ch'è il bene comune dei suoi individui » ².

Passati quindi i termini di quella scarsissima e larghissima società destinatagli da natura (più scarsa e larga che agli animali) nessuna società buona si trova ³. « Il dir *società stretta*, massime *umana* è contraddizione » ⁴, e la stessa idea ne è « contraddittoria per natura » ⁵. Solo se l'unità sociale fosse nei limiti segnati da natura, rilassata, rallentata, scarsa, destinata unicamente ai fini essenzialissimi, gli odi non nascerebbero o non crescerebbero. Non di intensificare, dunque, se mai, c'è bisogno; ma di « diminuire, *laxare* quell'unità » ⁶.

Questa antisocialità dell'uomo trova conferma nel fatto della disuguaglianza tra individuo e individuo. Tra disuguali non può aver luogo società. Ora, di tutte le specie animali « l'umana è quella i cui individui sono, non solo accidentalmente, ma naturalmente, costante e inevitabilmente più vari tra loro » ⁷. Ogni menoma circostanza basta a produrre tra di loro « notabilissime diversità ». Nell'uomo, stante la sua somma modificabilità, tosto dal poco diverso nasce il diversissimo. Per di più, nelle diverse età l'uomo è « più diverso da sè medesimo che niuno altro animale » ⁸. La società, mediante la diversità di stati, fortune, professioni ecc., accentua questa diversità e rende gli uomini da disuguali « dissimili ». Sicchè « in verità niuno animale, meno che l'uomo

(1) II, 244.

(2) VI, 175.

(3) VI, 165.

(4) VI, 176.

(5) VI, 177.

(6) II, 62.

(7) VI, 193.

(8) *Ibidem*.

ha ragione di chiamare *suoi simili* gli individui della sua specie, nè ha più ragione di trattarli come dissimili e come individui di specie diversa » ¹. Memorabili e verissime parole che rovesciano il fondamentale caposaldo dell'idealismo assolutista, l'unità della ragione, il fondo comune delle coscienze, la « somma delle differenze », lo spirito unico.

Ma pur quei, dunque, così ristretti fini, che soli possono essere i fini della società, non sono in ogni caso conseguibili con la libertà. Anche la contraddizione tra legge (società, Stato) e libertà è stata chiaramente vista dal Leopardi.

Scopo della società è il ben comune. Questo non si può ottenere « se non per la cospirazione di tutti i membri di lei a questo fine ». Quindi la società « rinchiude necessariamente il principio di unità », la « unione di molti », la quale « è imperfetta se non è perfettamente una in quello che concerne la sua ragione e il suo scopo ». Ma le volontà degli individui sono diversissime, e quindi « le forze di ciascuno non possono cospirare ad un solo fine, tra perchè non tutti si curano di procurarlo, e perchè le opinioni, le volontà, quando anche si accordino nel cercarlo assolutamente, non si accordano relativamente nel determinarlo, sia in genere e totalmente, sia in parte e in particolare, sia riguardo ai tempi, alle opportunità di cercarlo e procurarlo. E l'uno crede o vuole che questo sia o debba essere il fine; l'altro che sia o debba esser quello... E così chi non si cura del ben comune non corrisponde al fine della società, è inutile e dannoso alla società. Chi se ne cura non cospira, nè può cospirar cogli altri, sia positivamente, sia negativamente, cioè col fare o collo astenersi dal fare, secondo i bisogni e i fini ». Di conseguenza, per « riunire ad un sol

(1) VI, 195.

centro le opinioni, gl' interessi, le volontà di molti, non c'è altro mezzo che subordinarle e farle dipendere e regolare da una sola opinione, volontà, interesse; vale a dire dalle opinioni, volontà, interessi di uno solo ». E « bisogna che questo solo sia veramente solo; cioè possa *pienamente* dirigere e regolare e determinare le opinioni, interessi, volontà di ciascuno, e disporre di conseguenza delle forze di ciascuno; insomma che tutti i membri di quella tal società dipendano *intieramente* da lui solo, in tutto quello che concerne lo scopo di detta società, cioè il di lei bene comune » ¹.

Quindi l' unico possibile governo razionale è « la monarchia assoluta e dispotica » ². Ma sarà con ciò ottenuto il fine? Soltanto, se le opinioni, la volontà, gli interessi del monarca saranno tutt' uno coll' interesse comune. A ciò si richiederebbe un principe quasi perfetto, altrimenti ne nascerà l' impero del capriccio d' un solo, e con ciò mali innumerabili. Tale perfezione non si dà (o si diede solo nei primordi della civiltà). Da ciò nasce che la monarchia diventa il peggiore dei governi. Si cerca allora di rallentare il vincolo sociale con la repubblica e la divisione dei poteri. Tutti rappezzi. Il benessere non poteva esistere che in quella forma istintiva, naturale, spontanea, non ragionata di società retta dalla monarchia assoluta, fin tanto che questa fosse riuscita a funzionare in modo da corrispondere al fine sociale, fin tanto, cioè, che potesse nel comandare ispirarsi al bene comune. Ma cresciuta la corruzione, nato l' egoismo, « nè il popolo poteva ubbidir più se non era servo, nè il principe comandare senza essere tiranno » ³. Oggimai, insomma, perchè esista lo Stato occorre il despotismo, e nell' istesso tempo

(1) II, 54-57.

(2) II, 57.

(3) VI, 157-164.

questo è « il peggiore stato politico possibile e il più contrario alla natura » ¹.

Tre punti, adunque, emergono luminosamente come propri del pensiero di Leopardi e in diametrale opposizione all'idealismo assolutista. Il primo, che le volontà o ragioni non confluiscono, non v'è fondo comune in esse, non alcunchè di uno in tutte, non « spirito oggettivo »; bensì loro caratteristica è la divergenza, l'« odio ». Il secondo, che, per conseguenza, le nostre ragioni o volontà non sono une, ma irriducibilmente molte, e noi siamo non « il nostro simile », ma radicalmente « dissimili ». Il terzo, che solo la coazione, e non l'immaginario fatto che la volontà della legge sia anche la volontà dell'individuo, può riuscir a costituire la società.

Apertaci così la via mediante l'esame del pensiero leopardiano, procediamo ora a stabilire che lo sforzo, di cui abbiamo tracciato la storia, per identificare la volontà dell'individuo e quella della legge e dello Stato, non approda.

La legge, o unanime o irrazionale

Esso, nei suoi vari aspetti che abbiamo esaminati, si fonda sull'assunzione d'un pieno accordo tra le volontà, tra le ragioni di tutti. Così pienamente accordantisi le volontà e le ragioni di tutti si fonderebbero in una volontà e ragione una, quella della legge e dello Stato, la quale non può non essere anche mia dal momento che sorge dal confluire di quel che c'è eziandio nella mia volontà di identico con quella degli altri. — L'accordo delle volontà e delle ragioni umane è ciò che il mondo dei fatti, la storia, che è da un capo all'altro storia di guerre

(1) V, 175-6.

e di lotte, nega nel modo più reciso. Esso non ci fu, non c'è, non ci sarà mai. Come fanno allora codesti pensatori per trovare ugualmente un appoggio della loro teoria in ciò che di più falso e inesistente si possa pensare? Fantasticano d'un accordo ideale, che non c'è, sì, nei fatti, ma c'è occultamente, nell'intimo, nel recesso più profondo ed oscuro del nostro essere; d'un accordo che *non c'è*, ma che se si guardasse bene, *ci sarebbe*. E quando sono in tal modo riusciti a combinare le *parole* libertà e legge dicendo che io, in base all'argomento anzidetto, voglio la volontà della legge, si illudono di aver davvero combinato le *cose* nella realtà. Ma la realtà — che ad ogni momento ci presenta, per esempio, leggi subite, leggi che coscienziosamente si disapprovano — la realtà — come, secondo dice in qualche luogo il Carducci, fa l'agere di Servio Tullio contro le fantasmagoriche negazioni storiche dei tedeschi — si sporge a ridere ciclopicamente contro tutte queste ponderose e faticose costruzioni meramente verbali.

Non c'è mezzo di sfuggire. Questa teoria richiede imprescindibilmente la presenza continua di ciò che c'è di più impossibile al mondo, dell'unanimità. E unanimità non nel solo atto di costituzione della società, come pretende Rousseau ¹, ma in ogni legge, dal momento che la volontà d'ogni legge dev'essere la mia volontà perchè libertà e legge coincidano, altrimenti la volontà di quella legge, sotto cui pure devo vivere, è volontà altra dalla mia che mi si impone *ab extra*. E unanimità che non si può far nascere mediante il trucco di dire che il consenso si esprime in ciò che la minoranza non abbandona lo Stato ² o in ciò che chi rifiuta di sottomettersi

(1) L. IV C. II (ed. cit. p. 186).

(2) Ibidem.

ad una fortissima maggioranza, « che può essere fissata forse ai sette ottavi o più in su » (è per qual criterio razionale mai?) « cessa con ciò di essere membro dello Stato e in tal modo così l'unanimità è realizzata »¹; — quasichè in primo luogo, una teoria che si fonda essenzialmente sulla libertà, per la quale la volontà della legge è la (vera) libertà del cittadino, per la quale la legge è dunque liberamente voluta, per la quale la legge dev'essere *disinteressatamente* trovata da tutti conforme al bene comune, potesse ora ricavare che io voglio la legge con piena e coscienziosa e perfettamente etica libertà per ciò che io piego la testa ad essa sotto la terribile pressione che per esprimere il mio dissenso dovrei abbandonare il mio paese, e la riconosco *disinteressatamente* conforme al bene comune perchè l'accetto onde ovviare ad un danno privato; e quasichè, in secondo luogo, non fosse evidente che, come la rivoluzione francese ha provato che il tagliar le teste per « realizzare l'unanimità » implica che se ne debba tagliare un numero sempre crescente, così l'allontanare dallo Stato per « realizzare l'unanimità » implicherebbe a lungo andare l'assottigliamento dello Stato fino ad un solo individuo (chè veramente allora soltanto, e non sempre nemmeno così, si raggiunge l'unanimità). — Unanimità, da ultimo, la quale può bensì essere tacita, ma non è mica necessario che lo sia, (come molti di questi scrittori prudentemente pretendono); la quale, cioè non c'è ragione debba rimanere quasi istintiva, indecifrata, non ragionata e non analizzata, e non debba invece, o

(1) Così Fichte (O. c. I. c. p. 184). Il quale pure immediatamente prima dichiara: « La mia teoria, come fece sempre, ammette dunque costantemente non la validità legale (*Rechtsgültigkeit*) del voto della maggioranza, bensì solo quella della *unanimità*; ma essa afferma che coloro che non vogliono sottomettersi a una notevolissima (*sehr entschiedenen*) maggioranza » ecc.

almeno non possa, sempre esprimersi, in un essere munito di ragione come è l'uomo, nel modo con cui si esprime ognora la sua ragione, con cui si formulano ognora i suoi concetti razionali in forma consapevole, cioè con la parola e col linguaggio, che pel caso in discorso è appunto il voto ¹.

Perchè la teoria regga, l'unanimità dunque ci deve essere. Non serve il sotterfugio di dire: non c'è, ma ci *dovrebbe* essere, dunque c'è (sotterfugio esplicito in Kant, implicito in tutti i sostenitori di questa teoria); non c'è nelle volontà superficiali, ma c'è nelle volontà profonde, « reali », o, almeno, in queste ci *dovrebbe essere*, se fossero rette. Non serve, perchè abbiamo visto che l'unanimità manca proprio nelle volontà profonde e reali, e che invano si ricorre all'espedito di argomentare: qualcuno di coloro che divergono erra, ed erra volontariamente (per i preconetti, le passioni, le ignoranze che non sa vincere), dunque se non *si vuole* errare l'unanimità vi sarebbe; — giacchè ognuno dice così degli altri e nessuno può dirlo autorevolmente, ha cioè l'autorità competente per dire da che parte l'errore stia, dunque se vi sia; nessuno è investito della competenza di sentenziare chi sia colui che erri, dunque se uno erri. Perchè esista la legge razionale secondo questa teoria, l'unanimità deve dunque esistere (e se tacita, sempre in modo però che individui ragionevoli e coscienti come gli uomini possano esprimerla in parole, ossia col voto). Invece non esiste mai nemmeno se si intenda unanimità delle volontà profonde, vere, « reali », « razionali », illuminate, rette.

Non c'è arzigogolo che salvi la situazione. Se

(1) Il riconoscimento della necessità dell'unanimità che il Cantoni fa rispetto alla dottrina di Kant (*E. Kant* vol. II, p. 335) sta evidentemente rispetto a tutte le fasi, aspetti e sfumature di tale dottrina.

la legislazione razionale è quella in cui volontà della legge e volontà dei singoli siano una sola volontà, allora in ogni legge, perchè si possa dire razionale, perchè cioè non offenda la libertà di taluno imponendosi alla sua volontà come una volontà straniera ed *ab extra*, le volontà di tutti i cittadini debbono essere unanimi (e sia pure che si debba aggiungere: quando tendono all'interesse o al bene comune; cioè le volontà « reali »); ogni legge dev'essere unanimemente voluta e quindi o unanimemente votata o tale da poter essere, quando sottoposta all'esplicito parere di tutte le volontà (e sia pure: se supposte perfettamente illuminate e morali) unanimemente votata. Ma le volontà, nemmeno quando tendono all'interesse o al bene comune, sono mai unanimi, anzi soprattutto allora divergono con più sincera ostinazione e calore. Quindi la legislazione, poichè non esce mai dall'unanimità, non è mai legislazione vera e razionale, in cui si concilii cioè legge e libertà.

Non si sfugge perciò al dilemma:

O si esige l'unanimità affinchè la legislazione sia quell'unica vera e razionale legislazione che unifica la volontà della legge e quella dei singoli, e allora la legislazione è impossibile. O si ammette che per renderla possibile sia non unanime, ed essa diventa non più vera e razionale.

O si vuole che la legislazione rispetti la libertà, cioè che ognuno obbedisca in essa solo alla propria volontà, che a nessun uomo sia imposta la volontà d'alcun altro, sia quest'altro la moltitudine, i pochi o il tiranno (chè la cosa non cambia), cioè ancora che nessun uomo obbedisca alla legge voluta (e votata) non da lui ma da un altro, ossia, per dirla con Alcibiade, alla legge di cui egli « non sia stato persuaso » — e allora la legislazione dev'essere unanime e quindi impossibile. O per farla possibile si concede che la legislazione non sia unanime, che

taluno sia sottoposto a leggi « senza avernello persuaso », e allora essa viola sempre la libertà, perchè è volontà d' un altro (sia uno, pochi o più) che si impone a chi (siano molti, pochi, od anche uno solo il quale faccia « parte da sè stesso ») non l' ha voluta e votata.

O violatrice dell' attuabilità, o violatrice della libertà. O impossibile, o irrazionale. Tale è la legge. Ecco che cos' era implicito nel profondo, e, come si vede, indistrutto e indistruttibile ragionamento d' Alcibiade.

Unanimità o irrazionalità delle istituzioni

Ma la stessa cosa si deve dire dello « spirito del popolo », dello « spirito oggettivo », delle « istituzioni idee etiche », termini e concetti vaghi ¹ sotto l' ampio fluttuare dei quali si cerca di nascondere il fatto evidente che i due capi della teoria (legge e libertà, individuo e Stato) non vengono a coincidere e si tenta di mascherare con un press' a poco il tralignamento che si compie dal rigore del pensiero. In realtà lo « spirito del popolo » da cui esce il diritto, se è veramente *del popolo*, dev' essere di *tutto* il popolo, dev' essere letteralmente la « volontà generale », una volontà unica in tutti. Le « istituzioni idee etiche », che sono l' estrinsecazione di quello, bisognerebbe che raccogliessero l' unanimità, biso-

(1) Vago finisce per essere soprattutto il pensiero del Green (tanto in *Polit. Oblig.* quanto in *Proleg. to Ethics*). E non perchè egli non sia pensatore energico e sincero. Ma anzi appunto perciò. Perchè c'è la tesi idealistico-assoluta, di cui egli è appassionato, e che vuole sviscerare e difendere senza scappatoie, presenta tante obiezioni da tanti lati, fa acqua siffattamente da tutte le parti, che lo sforzo per rispondere, riparare, rettificare, limitare, eccettuare, spiegare le eccezioni e le eccezioni delle eccezioni, è tale che finisce per impedire la formulazione d' un pensiero netto.

gnerebbe cioè che esse (sia pure senza essere votate di fatto) fossero tali che sottoposte ad una votazione (e si aggiunga pure: perfettamente disinteressata, ispirata al bene comune, illuminata) avessero l'unanimità dei suffragi; altrimenti-c'è sempre qualcuno — e si supponga pure uno solo — al cui spirito esse non corrispondono, pel quale esse rappresentano mera forza o mero meccanismo, pel quale esse non sono nulla di etico. Ma si indichi dunque, in tutto il corso della storia umana, in qualunque momento dello spazio e del tempo, un solo miracoloso *specimen* d'istituzione che si trovi in tale condizione!

Il nostro *io* si realizza nelle istituzioni; la nostra libertà trova attuazione in esse; non c'è nessuno dunque che non le voglia perchè ognuno avverte bene che esse (famiglia, classe, chiesa, proprietà, organismo politico) sono ciò che rende possibile, e quindi in un certo senso incorpora, la sua stessa vita spirituale. Così ragionano Green e Bosanquet. Ma il ragionamento, in quanto tenda a dimostrare che volontà dell'individuo e volontà dello Stato sono *unum et idem*, posa su di una fallacia. È quella che volentieri chiameremmo la fallacia della « genericità ». C'è l'accordo — s'è visto, in una precedente contingenza, che si diceva — perchè tutti vogliono il bene comune. Ma, s'è visto anche, tale accordo in ciò si fa saltar fuori solo genericizzando il bene comune sino al mero suono delle sillabe, mentre rispetto ad ogni oggetto in cui l'idea di bene comune si incarna (solo così divenendo reale) il disaccordo è assoluto. Il medesimo giuoco si fa ora con le istituzioni e con lo Stato. Tutti vogliamo delle istituzioni, tutti vogliamo uno Stato; e da ciò si pretende dedurre che l'accordo, l'unanimità, la « volontà generale » c'è. Ma perchè ci fosse, perchè non fosse un insignificante vuotaggine, bisognerebbe

che tutti volessimo *queste* istituzioni, *questo* Stato. Quale bene comune? si chiedeva prima: e davanti a questa domanda il preteso accordo si dissipava come nebbia. Quali istituzioni? quale Stato? si chieda ora; ed ecco, al medesimo modo, la pretesa « volontà generale » sfumare.

Pure è evidente che affinché di volontà generale si potesse parlare, affinché legge e libertà potessero coincidere, dovrebbero essere unanimemente volute non *delle* istituzioni e *uno* Stato, ma *queste* istituzioni e *questo* Stato. Se le istituzioni sotto cui vivo non sono quelle che io (coscienziosamente) voglio, quelle che giudico *io* istituzioni etiche, io vivendo sotto di esse vivo sotto una volontà altrui. Dunque non sono libero. Dunque per me legge o Stato e libertà non coincidono. Ma dove sono le *determinate* istituzioni accettate da tutti, che tutti scorgano come etiche? Dov'è, ridomandiamo, *questo* miracoloso *specimen*?

Potrà darsi che in qualche singolare momento di maggior unicità nel pensiero politico-sociale, nella condotta morale, nella fede religiosa dei cittadini, e quindi di più intima fusione della loro coscienza con la coscienza dello Stato, lo « spirito del popolo » da cui sorgono le istituzioni sia lo spirito di *quasi* tutti al punto che sorvolando sul rigore del concetto e chiudendo un occhio, sia possibile far passare il « *quasi tutti* » come un « *tutti* ». Anche in un tal momento abbiamo sempre un press' a poco, e l'universalità non è mai raggiunta, e la volontà incarnata nelle istituzioni non è mai esattamente la volontà generale ¹. Ma soprattutto sta il fatto che un

(1) Nel citato *Fondam. Filos. del Dir.*, come nel *Formalismo e Amoralismo giuridico* (Piacenza 1914) abbiamo avvertito e sostenuto che l'universalità non è mai assoluta e si riduce sempre a un press' a poco (alla « cerchia più larga »). E perciò ci parve colà che solo su questo press' a poco potesse fondarsi filosoficamente il diritto. E, per vero, se ci si propone il fine dogmatico di darvi ad ogni costo una tale fondazione, non c'è altra via.

tale momento è essenzialmente effimero, puntuale. Esso è principalmente proprio del periodo ancora istintivo e naturale dello Stato. Appena lo Stato diventa più complesso e progredito, e fuori dall'istintiva accettazione d'una formazione naturale di Stato, di costume, di realtà sociale, comincia a distrigarsi la ragione individuale e a sottoporre alla sua analisi critica quella formazione d'istinto e di natura, statale, consuetudinaria, sociale, cominciano anche irrimediabilmente le divergenze dei giudizi della ragione circa le istituzioni. Tutti gli Stati che la storia conosce si trovano in questa fase. Noi non conosciamo — dalla Grecia e dalla Sicilia antiche alla Russia di oggi e ai nostri Stati odierni in cui cittadini « sabottano » la guerra che fa il loro Stato e proclamano di non far differenza tra il « padrone nazionale » e il « padrone straniero » — se non Stati di tale carattere. Tutti gli Stati in cui viviamo, e in cui sono sempre vissuti gli uomini, da quando furono civili appena quanto basta per lasciare ricordi; tutti gli Stati rispondenti come direbbe Machiavelli ¹, non « all'immaginazione » ma « alla verità effettuale della cosa »; furono e sono Stati cosiffatti. In ogni Stato effettivamente esistente, adunque, nessuna istituzione — nemmeno quelle che si sarebbe indotti ad indicare come le più veramente « etiche », come le più sicuramente incorporanti lo « spirito del popolo » — non lo Stato stesso in generale (anarchici), non la famiglia (libero amore o ascetismo), non la proprietà (collettivisti), non la patria (internazionalisti), non la società (eremitismo), non la stessa umanità e la sua vita (pessimismo schopenhauiano) — si può dire sia istituzione « etica » per ognuno, che rappresenti quindi la volontà generale,

(1) *Princ. C. XV.*

che in essa volontà dello Stato e volontà dei singoli siano una cosa sola.

Per tutte le istituzioni determinate vi sono sempre alcuni — pochi o molti, ma qualcuno sempre — che senza poter essere esclusi dal campo della ragione, cioè dichiarati pazzi e rinchiusi in manicomio, « non ne sono persuasi ». Per costoro quella o quelle istituzioni non sono loro volontà, non sono loro sostanza etica; sono immoralità, forza brutta, tirannide. Per costoro — dunque sempre per qualcuno — istituzioni e libertà non coincidono; e il ragionamento d' Alcibiade resta così incrollabile.

L'eticità « strumentale » del diritto

Prima di passare alle applicazioni di questa che può dunque bene chiamarsi la filosofia del diritto di Alcibiade, svolgiamo un cenno che abbiamo ripetutamente fatto: quello cioè che il problema si presenta allo stesso modo per la morale come per il diritto.

La difficoltà non è tanto quella di determinare i rapporti tra morale e diritto, che recenti indagini e discussioni hanno artificialmente accentuata. La difficoltà è altra.

Le teorie dei rapporti tra morale e diritto sono sostanzialmente quattro. Una è quella della identificazione assoluta della morale col diritto, ma in due sensi opposti: il primo, che consiste nella risoluzione della morale nel diritto, e del quale è esponente principale il sistema di Hegel, secondo cui la morale è data dall'obbiettivarsi dello spirito nel costume e nella legge, non va rimessa « alla accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio » (e tale è, si voglia o no, nel kantismo) ma è costituita dai « pre-

cetti dell'eticità e dello Stato» ¹, per modo che «quel che l'uomo deve fare, quali sono i doveri che egli deve compiere per esser virtuoso, è facile dire in una comunità etica: null'altro deve fare da parte sua, se non ciò che a lui, nei suoi rapporti, è tracciato, espresso e noto» ²; il secondo, che consiste nella risoluzione del diritto nella morale, e del quale è esponente la teoria del «minimo etico» secondo cui il diritto è quella parte della morale che essendo troppo essenziale alla conservazione della società per essere abbandonata al buon volere degli individui, deve venire suffulta da una sanzione e coazione legislativa. Il terzo sistema è quello, esplicitamente proprio di Kant, ed elevato a cardine fondamentale della filosofia in Croce, della separazione assoluta tra morale e diritto: secondo il qual sistema, morale è l'azione, non solo materialmente buona, ma altresì eseguita per l'unico motivo del rispetto al dovere (in linguaggio kantiano; in linguaggio crociano: scaturente dall'attività etica), e legale invece è l'azione materialmente buona eseguita per qualsiasi altro motivo che non il rispetto al dovere (in linguaggio crociano: per motivi utilitari; donde il diritto attività utilitaria o economica). Il quarto sistema è quello che nega così la separazione come l'identificazione di morale e diritto, e forma la «teoria istrumentale», secondo cui il diritto sta rispetto all'etica in rapporto di «strumentalità».

Quest'ultima teoria è indubbiamente la vera e si può sostenere sia quella, non esplicita, ma implicita nello stesso kantismo. Infatti, Kant fonda la distinzione sulla diversità del movente dietro il quale avviene l'esecuzione delle azioni, ma lascia indovi-

(1) *Filos. del Dir.*, Prefaz.

(2) *Ibid.* parag. 150.

nare (pur senza dirlo espressamente) che il *comando* delle azioni dev' essere identico nella morale e nel diritto, anzi che questo deve assumere il comando dalla morale. Ora, se si dà a questo fatto della identità del comando il primo posto e a quello della diversità di motivo nell'esecuzione il secondo, la sua teoria diventa la «teoria istrumentale». Cioè: la morale emana il comando, il diritto lo accoglie e lo fa suo, ma lo fa valere facendo leva su moventi utilitari; questi moventi, l'insieme del meccanismo del diritto, non sono dunque morale, ma «stromento» del comando morale ¹.

A parte questa questione kantiana, è chiaro che il diritto ha sempre per intento di fornire od ampliare le condizioni per lo sviluppo della personalità etica. Ciò si scorge bene nel momento della formazione del diritto, ossia nel caso delle riforme sociali. Ogni riforma che vien chiesta lo è in base all'asserita necessità, da parte di individui o di classi, di nuove condizioni reclamate dallo sviluppo etico della persona. Si tratti, per esempio, di leggi destinate a migliorare le condizioni dei lavoratori, o a chiudere gli spacci di bevande alcoliche. Nè le une nè le altre costituiscono, per sè, la morale. Non le prime, chè i miglioramenti economici potrebbero essere destinati a soddisfare un vizio, non le seconde, chè non è fatto morale l'essere impedito da circostanze este-

(1) Cfr. sulla distinzione kantiana tra morale e diritto, e sul rapporto che corre tra essa e la distinzione crociana, l'articolo *Le Fonti tedesche della filosofia di B. Croce* (in *Rivista delle Nazioni Latine*, gennaio 1918) dove abbiamo sviluppato maggiormente la questione. — Il concetto «istrumentale» di Kant appare anche dalla *Pace Perpetua* e dal *Giudizio teleologico*. Sembra significativa al riguardo la nota della P. P. dove dice che la malvagità umana è velata dalla coercizione delle leggi «che così dà non solo al tutto un colorito morale (*causae non causae*) ma altresì per il fatto che viene chiusa la sbarra all'esplosione delle inclinazioni illegittime (*gesetzwidriger*), ne riceve effettivamente molta agevolazione lo sviluppo della disposizione morale all'immediato rispetto pel diritto» (*Werke*, Berlino, Reimer, 1912, Vol. VIII p. 376-7).

riori dall' ubbriacarsi. Lo Stato e il diritto, quindi, non possono *creare* la morale, che è essenzialmente attività spettante alla volontà dell'individuo. Ma ciò che possono fare e fanno, come l' esempio ora dato dimostra, ciò anzi in cui sta essenzialmente la loro azione, è il formare, per così dire, il campo e lo spazio libero in cui l' attività etica, quando esiste e reclama tale campo libero, possa esplicarsi: così i miglioramenti economici, che pure potrebbero essere destinati a soddisfare un vizio, e non sono quindi per sè morali, costituiscono però il campo liberato dagli ostacoli che alla cultura di sè, all' elevamento dei rapporti famigliari, all' incremento dell' educazione dei figli, alla purezza sessuale oppongono la strettezza, la miseria, il lavoro troppo lungo e sfiabrante, gli alloggi malsani e promiscui e via dicendo; volerli è volere che, essendoci l' impulso a spiegare quelle attività etiche, ci sia anche lo spazio libero a poterlo effettivamente spiegare. Lo spazio non è gli oggetti che vi stanno: e perciò il diritto non si identifica alla morale. Ma lo spazio è necessario affinché gli oggetti possano starvi e quindi esistere; e perciò il diritto non è nemmeno separato dalla morale. Questa teoria (che potrebbe facilmente essere difesa contro le obbiezioni degli « utilitaristi » del diritto, tipo Croce) ¹ è in sostanza quello che il Bosanquet esprime felicemente dicendo che l' opera dello Stato consiste nel mettere « ostacoli a ciò che ostacola » l' attività etica ². E sempre il proposito del diritto e di chi lo formula è questo, che si manifesta nel caso delle riforme sociali, di distruggere

(1) Cfr. GREEN, *Polit. Oblig.* parag. 127 e seg. BOSANQUET, O. c. pag. 288, 289, 291, 294, 295.

(2) « The State is in its right when it forcibly hinders hindrances to the best life or common good », « Hindrance of hindrances » (O. c. p. 192, 196).

gli ostacoli, ossia fare spazio libero, per un certo maggior sviluppo della vita morale ¹.

In tal guisa rimangono sistemati i rapporti tra morale e diritto. Nè la difficoltà, come dicevamo, è qui. La difficoltà sta più alla radice, e rimane, anche con tale sistemazione, presente, come difficoltà comune per il diritto e la morale. Come abbiám visto che nel diritto non è possibile giungere all' universalità, rintracciare cioè una volontà che essendo generale sia quella che realizzandosi nel diritto fa di questo un diritto veramente razionale, in cui, vale a dire, si concilii senza residui legge e libertà; come abbiamo visto che è sofisticò e artificiale ogni tentativo per far apparire esistente una tale volontà generale; così dobbiamo constatare che la medesima sofisticeria e artificialità si riscontra nella morale. Sotto forma di universalizzazione della massima dell' operare, Kant fece passare la « volontà generale » dal campo politico al campo morale. Come prima la razionalità obbiettiva del diritto si cercava là dove veramente soltanto sarebbe stato possibile trovarla, se il trovarla fosse possibile, cioè nella volontà generale; così ora la razionalità obbiettiva della morale si cercò nella universalità della norma, dove, anche qui, solo

(1) Su quest' ordine di idee si può fondare l' interpretazione e la giustificazione giuridica del principio mazziniano che la libertà (cioè, come diciamo sopra, lo « spazio libero » e perciò il diritto di assicurarsi la potenzialità di tutti i diritti) è « il diritto di scegliere liberamente, a seconda delle nostre tendenze, i mezzi per fare il bene »; che « la libertà vera non consiste nel diritto di scegliere il male, ma nel diritto di scegliere fra le vie che conducono al bene » (*Doveri dell' uomo*, in *Scritti*, ed. di Milano-Roma Vol. XVIII p. 93 e 100). Principio che, come si sa, è quello di Comte: « nul ne possède plus d' autres droits que celui de toujours faire son devoir » (*Système de Pol. posit.* I, p. 361); e che fu rinnovato recentemente con vigore dal Duguit (v. specialmente *Le Droit social, le Droit individuel* etc., Alcan 1911). — Se la libertà sta nel potere di scegliere i mezzi per fare il bene, se il diritto sta nel potere di fare il proprio dovere, ne sorge l' esigenza d' una libertà, d' un diritto, d' un ordinamento legislativo in cui ci sia la possibilità di eseguire ciò che si scorge come bene o dovere.

sarebbe possibile trovarla, seppure lo fosse mai: giacchè è chiaro che la morale può risultarmi razionalmente obbiettiva, e non una mia allucinazione o idiosincrasia particolare, quando ciò che io scorgo come morale è come tale scorto dalla ragione in universale, cioè da ogni centro di ragione, da ogni uomo non pazzo; è chiaro in altre parole che solo posso essere certo che ciò che è scorto in me come morale lo è dalla *ragione* e non dalla *pazzia*, quando tutti gli altri centri di ragione (ossia *la* ragione pur frazionata nei diversi individui) lo scorgono come tale. Il « vero io — si disse — è ragione, la ragione è morale, e questo « vero io » che è ragione e morale, è un elemento che si ritrova in ognuno di noi, che è lo stesso in ognuno, che è in conclusione, per usare l'espressione rousseauviana, la « somma delle differenze » che rimane tolto il più o il meno delle volontà particolari (egoistiche). La morale — si proseguì — poichè è il comando del « vero io » e questo è in tutti, sarà quel comando che risuona (più o meno esplicitamente) in tutti, ossia quello, e solo quello, che può essere legge universale. La morale — si concluse — che è così la voce del « vero io », il quale è in tutti, riposa dunque sul sicuro fondamento obbiettivo dell'universalità. Così si disse. Ma poichè non si poteva disconoscere che questi e quelli vogliono, e pur sempre come morali, cose diverse, si ricorse anche qui al sofisma dell'errore sempre volontario, del traviamiento dell'immaginazione che se si volesse correggere condurrebbe all'accordo; e, peggio, si ricorse al sofisma della « genericità »: universale, si disse, è non la *materia*, ma la *forma*; universale è (e ciò è sufficiente per l'universalità) il fatto che tutti, quand'anche vogliano come morali cose diverse, pure vogliono alcunchè come morale, sentono che qualcosa è moralmente da farsi, qualcosa da tralasciarsi, riconoscono che v'è una norma uni-

versale cui devono obbedire le volontà egoistiche, anche le loro. Sofisma, come si vede, in tutto pari a quello, che abbiamo poc' anzi smascherato, per cui, nel campo del diritto, si asseriva: tutti vogliono un interesse comune, dunque c'è la « volontà generale » quand' anche gli oggetti in cui l'idea di interesse comune si concreta siano diversi; tutti vogliono delle istituzioni, *uno Stato*, dunque, quand' anche vogliano le più diverse istituzioni e il più diverso Stato, ecco la « volontà generale » ¹.

Sotto la forma kantiana di universalità formale della massima, o sotto la forma crociana di sintesi *a-priori* etica, questa dottrina non riesce a fondare la razionalità obbiettiva della morale sull'universalità, se non mediante un misero sofisma. Nè meglio riesce a fondarla l'« obbiettivismo » hegeliano.

Il passaggio in morale da Kant ad Hegel si può descrivere come passaggio dal soggettivismo all'oggettivismo, dalla coscienza all'esteriorità, dal dover essere all'essere. Per Kant è la coscienza individuale che avverte e giudica se e che la norma d'un'azione è universalizzabile; il suo pronunciato è sovrano; si deve seguirlo, e seguendolo si opera certo bene se si è liberati dalle passioni, dai pregiudizi ecc. E poi una presupposizione che, siccome la coscienza è la stessa in tutti, ogni altro, posto nelle medesime circostanze, quando lasci parlare la coscienza sgombra da passioni e pregiudizi, troverà da fare la stessa

(1) Il sofisma kantiano era stato, forse senza conoscerlo, dissipato dal Leopardi. « Abbiamo sì può dire innata l'idea astratta della convenienza; ma quali cose si convengano in morale appartiene alle idee relative ». « Considerando la natura dell'uomo e delle cose, si vedrà che tolte alcune idee astratte e indeterminate, ossia non applicate ma da applicarsi, tutto il resto è relativo e dipende dalle circostanze » (*Pensieri* I, p. 311, 312 e v. anche 439). La morale è universale in Kant solo in quanto è una di queste idee astratte, indeterminate, non applicate, ma da applicarsi. Appena procede ad applicarsi (appena la sintesi sintetizza qualche cosa) l'universalità sfuma.

azione, scorgendo del pari che la norma di essa è universalizzabile. Perciò la morale si riferisce a ciò che deve avvenire, anche se non accade mai, ed è il *dover essere*, non l'*essere*, che sovraneggia. Per Hegel, invece, non è più la coscienza che è sovrana, essa attinge il comando dal costume e da ciò che effettivamente si fa; e quindi la morale ricava qui il suo contenuto non dal *dover essere*, ma dall'*essere*, non dalla coscienza, ma dai fatti esteriori.

Ma invano questo obbiettivismo pretende fondare l'universalità della morale dicendoci: la morale è l'eticità o costume etico, il quale è l'universale perchè rappresenta appunto il dilatarsi in una sostanza sociale comune di ciò che v'è di etico nello spirito di tutti, dunque nello spirito in sè. Invano. Perchè è sempre possibile che dei singoli insorgano contro il costume etico, non « ne siano persuasi ». Nè questo loro staccarsi dalla « universalità » (la quale è così universalità per modo di dire, perchè universalità meno... loro), questo loro insorgere contro di essa, è l'indice (come dovrebbe essere, se la teoria fosse vera) che essi sono fuori dalla morale; e non permette affatto di escluderli da questa. Chè anzi, molto spesso lo staccarsi dall'« universale » del costume etico e l'insorgervi contro, si è costretti a riconoscere essere veramente, esso soltanto, l'affermazione della moralità.

L'« obbiettivismo » hegeliano, insomma, spiega solo la situazione in cui costume e morale individuale o pronunciato della coscienza individuale concordano. Momento essenzialmente passeggero. Ma non spiega i momenti assai più frequenti e costanti in cui il distacco dal costume è un'affermazione di superiorità morale contro il costume, e il distacco dal diritto un'affermazione di superiorità di senso giuridico contro il diritto. Tale distacco nel sistema di Hegel non è eticamente possibile o giustificabile. Chi si

distacca da un diritto o da un costume non può, in quel sistema, che essere antiggiuridico e immorale. Invece, è d' uopo riconoscere che molte volte chi vi si distacca è più morale che chi vi rimane aderente e che il pronunciato della coscienza individuale, isolata, contro il costume, è spesso moralmente assai superiore a questo. Tale, innegabilmente, il lato della questione che resta inspiegato in Hegel.

Quando bene, adunque, si è riusciti a determinare esattamente il rapporto tra morale e diritto, stabilendo che, distinto come pur rimane il diritto dalla morale, però i due rampollano dalla medesima radice, il primo è « strumentale » rispetto alla seconda, il comando del primo è ispirato alle esigenze della seconda, nulla si è ancor determinato, perchè non risultando una fondazione razionalmente obbiettiva per la morale, questa non riesce, anche dopo quella determinazione, a dare al diritto quell' obbiettività razionale che manca anche ad essa.

Certo nella legge si *opina* moralmente, cioè per fini di « strumentalità » morale. Certo non esiste diritto amorale o utilitario (ossia che venga ravvisato così da colui che lo fonda). Non la schiavitù, per es., che pure sembrerebbe potersi citare come l' esempio tipico d' un tale diritto. Perchè infatti si potesse dire che il diritto di schiavitù (il quale, intanto, serviva evidentemente di « stromento » allo sviluppo etico della personalità delle classi che mediante la schiavitù erano liberate dal lavoro meccanico) fosse amorale o meramente utilitario, bisognerebbe che fosse stato riconosciuto come tale (cioè condannato) nel campo della morale. Bisognerebbe cioè che Aristotele, p. e., avesse riconosciuto: la schiavitù è moralmente condannevole, ma la introduciamo nel diritto, perchè vogliamo fare il nostro libito (per motivi utilitari). Ma invece Aristotele giustifica la schiavitù, e con gravissime ragioni, precisamente sul

terreno morale; ed è appunto perchè l'ha ravvisata come moralmente giustificata qui, che la trova ammissibile nel diritto. Non solo. Ma sarebbe un errore credere che gli stessi schiavi scorgessero come immorale la loro schiavitù. Invece gli schiavi, s'intende quelli « morali », « buoni », sentivano come eticamente doveroso l'adempimento puntuale e coscienzioso dei loro doveri di schiavi, cioè essi medesimi giudicavano la schiavitù come una situazione etica ¹. Là ragione adunque per cui un diritto appare amorale o immorale è che, pur essendo sempre ritenuto quale « stromento » d'un'attività etica (e quindi quale fatto morale), da coloro che l'hanno fondato, non è più ravvisato così da quelli che lo giudicano immorale. Appare, insomma, immorale un diritto nient'altro che perchè appare *immorale anche la morale* (una morale caduta, d'altri tempi, o, in generale, diversa dalla *mia*). — Certo, per conseguenza, chi vuole ed emana una legge o una qualunque disposizione di ordine pubblico, sia esso un individuo solo, una minoranza o la maggioranza, pensa sempre che la legge o la disposizione in questione (l'ordine, p. es., di fare una guerra) esprima la volontà generale (sebbene una volontà generale non sempre chiara e manifesta, ma spesso implicita e avviluppata); o almeno sia ciò che, se non è, però *dovrebbe essere* la volontà generale, se questa fosse illuminata, saggia, non egoista, disinteressatamente ispirata, pensosa dei destini collettivi, cioè morale: pensa sempre, insomma, che la legge che egli vuole

(1) « Es sind genug Fälle überliefert wo Sklaven, die an ihre Herren weder durch ein äusseres Recht noch etwa durch das Gefühl der Dankbarkeit gebunden waren, dennoch eine innerliche Pflicht gegen sie in vollsten Maasse empfanden und bewahrten ». « In der Mehrzahl der Fälle wo Herren und Sklaven sich gegenüberstehen, handeln jene im guten Bewusstsein eines Rechtes, die Sklaven in dem einer Pflicht ». (SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Stuttgart u. Berlin 1911, vol. I, p. 60 e 64).

sia lo stromento d' un' attività morale, e debba essere volontà generale perchè deve esserlo questa. Ma poichè altri pensa — con la medesima evidenza e coscienza e con la stessa certezza che questa sua diversa opinione *dovrebbe essere* la volontà generale — che morale sia un' attività del tutto diversa, e quindi non riconosce che la legge in questione sia « stromento » di morale, ma al contrario (e si rifletta solo ai radicali dispareri morali-giuridici circa questi tre fatti: guerra, proprietà, divorzio) così ogni sforzo per assurgere alla volontà generale nel diritto sulla base d' una « volontà generale » (universalità) esistente nella morale che pur di quello costituisce il fondamento, non è che pretesa soggettiva e illusione arbitraria. Mancando l' universalità nella morale, il carattere etico, che pur si riscontra nel diritto, non la dà a questo. La questione rimane aperta per l' uno come e perchè lo rimane per l' altra. Da ciascuno si opina che la morale sia questa e questa e che questa e questa legge ne debba costituire lo stromento. Ma solo *si opina*. E la difficoltà insuperabile sta nel decifrare se ciò che si opina, così nel campo del diritto come nel campo della morale, possenga un' obbiettività razionale, e quali siano i mezzi per ciò decifrare.

Il diritto naturale

Questa difficoltà ci si svela in tutta la sua insuperabilità se ci affacciamo alla questione del diritto naturale o idea di giustizia.

Si può legittimamente rivendicare l' idea del diritto naturale. « *Quod semper aequum ac bonum est* » si potrebbe definirlo col giureconsulto Paolo « se l' avverbio *semper* non s' intendesse in guisa da alludere ad una immutabilità dei precetti del diritto

naturale sempre e dovunque » ¹ (come probabilmente Paolo lo aveva inteso); ma invece nel senso che il diritto naturale è ciò che eternamente si ripresenta dinanzi al diritto attuale come quello che deve attuarsi, come il *dover essere* che sta eternamente davanti all' *essere*; non già come uno schema di diritto che resta sempre tale e quale, ma come l'eterno ideale del diritto migliore che è anche eterna attuazione di esso, senza che questa mai lo esaurisca, che è insomma la perenne visione del « meglio » (e, nel campo del diritto, d' un sempre migliore adattamento strumentale delle leggi ed istituzioni alle esigenze etiche) che sollecita di essere tradotta nel fatto. Il diritto naturale, secondo questa interpretazione, sta al diritto positivo come la morale, in quanto esigenza continua d' un « meglio », sta alla moralità o costume morale. È, come la morale, ma riguardo alle leggi e alle istituzioni, ciò che si vede continuamente come il meglio da farsi, e che, appunto perchè lo si vede così, possiede una forza di propulsione che impelle a farlo. È, in conclusione, l'idea di giustizia eterna: eterna, perchè sviluppandosi e perfezionandosi essa di continuo dinanzi alle nostre coscienze, non resta mai interamente esaurita e del tutto concretata nelle cose. Al che coloro che (come il Green) propendono per un'interpretazione metafisica di carattere religioso, aggiungono che ciò avviene perchè l'idea di giustizia (come la morale) esistendo nella sua integrità e completezza in una coscienza extratemporale da cui le nostre promanano, nelle nostre si presenta come perennemente svolgentesi nel tempo ².

Ora, è appunto di fronte a questa idea di diritto naturale o di giustizia, la quale si può in tal modo rivendicare come la scaturigine del diritto positivo,

(1) BONFANTE, *Istituz. di Dir. Rom.* (Milano, Vallardi, p. 21).

(2) Cfr. *Prolegomena* L. I. C. I, e II e specialmente par. 69.

che ci si rende tangibile l'insuperabilità della difficoltà di cui parlavamo sopra, perchè ci risulta chiaro che l'impossibilità d'un fondamento razionalmente obbiettivo sta proprio di fronte a questa idea madre di tutte le leggi ed istituzioni umane. Giustizia eterna, sì, ma giustizia che la ragione umana, nel suo frazionamento in vari centri individuali, intuisce nei modi più opposti, che davanti alle coscienze umane fluttua nelle foggie più disparate. Non già soltanto rispetto alle contingenze particolari, personali, egoistiche sta la diversità, non queste soltanto la fanno sorgere, ma la diversità più radicale e incolmabile sta proprio rispetto all'idea pura, e coscienziosamente appresa, della giustizia. Come si può sperar di rintracciare per le leggi e le istituzioni un fondamento razionalmente obbiettivo, se questo manca appunto e specialmente alla loro eterna matrice?

L'ondeggiamento dell'idea di giustizia

C'è appena bisogno di accennare a ciò che quale terribile illustrazione di questa verità, sta ancora dinanzi al pensiero di tutti, cioè alla guerra. Perchè davanti alla presentazione dei principii di *pura giustizia* fatta tante volte durante la guerra dagli uomini politici delle nazioni alleate, non sono cadute le armi di mano al nemico ed occorre la forza della vittoria per fargliele cadere? Indubbiamente avrebbero dovuto cadere, perchè presto o tardi cadono sempre quando la maggioranza d'un popolo è consapevole di combattere per l'ingiustizia; e sarebbero cadute — sarebbero... *se* la presentazione della « pura giustizia » nostra fosse stata presentazione della « pura giustizia a loro; *se* essi avessero visto

la « pura giustizia » con gli stessi occhi con cui la vediamo noi; *se* insomma la pura giustizia non apparisse (ossia, praticamente, non *fosse*) due cose diverse agli uni e agli altri.

Ma i fatti che ci rendono tangibile come l'idea di giustizia — questo tipico e solenne « valore assoluto » dei dogmatici — noi siamo condannati a vederla irrimediabilmente ondeggiar dinanzi agli occhi negli aspetti più contraddittori, sono i fatti che avvengono in Russia. È un'esperienza quella che come illustrazione di ciò che sia per gli uomini l'idea di giustizia non dovrebbe più andar perduta, se, come i fatti passati per noi, così i presenti per gli uomini di domani, non finissero per perdere ogni vivezza di rilievo e significato. Ma quei fatti ci stanno ora davanti e ci parlano, se sappiamo guardarli senza le lenti affumicate d'una preconstituita teoria. Entriamo nell'anima di colui che ha condensato il lavoro di tutta la sua vita, l'esistenza della sua famiglia e la fortuna dei suoi figli nell'acquisto d'una proprietà immobiliare o di titoli di credito, e che da un manipolo di « pazzi », che è però ora la forza, il potere, l'autorità, si vede sottratta la prima, annullati i secondi. Con quale disperata certezza che questa è una *ingiustizia* che grida vendetta al cielo, non adirebbe egli al tribunale per ottenerne il riparo! Ma entriamo ora nell'anima del soldato, operaio e contadino che costituiscono questo tribunale che gli darà certamente torto. Essi gli daranno torto in obbedienza ad una *giustizia* che parla nella loro coscienza altrettanto imperiosamente e con altrettanta violenza di evidenza quanto quella nella coscienza dell'altro: la giustizia di colui che dalla società è stato sempre tenuto nella condizione di non poter nè risparmiare, nè acquistare; la giustizia dell'umanità che, rinnovata nell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e nella loro parità nel lavoro, cancella le conseguenze di vieti privilegi.

Agli occhi del tribunale conservatore e del tribunale rivoluzionario la giustizia è due cose opposte. A quelle due cose opposte l'uno e l'altro dà ugualmente il nome di giustizia; e lo sono veramente per l'uno e per l'altro, perchè dipende dai principii, indimostrabili e inconfutabili, irriducibili, tutti fondati in ragione e tutti impossibili a respingere fuor dal campo della ragione, vere « intuizioni » che si hanno in questo o in quest' altro modo, dipende dai principii da cui si accetta il punto di partenza che quella o questa delle due cose opposte sia la giustizia e ne incarni l'idea. Nulla più degli eventi russi fa toccar con mano come l'idea di giustizia volteggi, cangi, si rovesci di sotto in sopra, sia trasmutabile in tutte le guise, si rifrangano negli aspetti più antitetici traverso il prisma delle nostre coscienze. E nulla ci fa meglio capire quanto di serio dicano coloro che, di fronte a ciò, imperturbati e impassibili, si rifuggono nell'universalità della « sintesi *a-priori* », questa momentosa sciocchezza che si riduce ad affermare: la giustizia è obbiettiva e universale perchè tutti abbiamo una certa (per quanto opposta) visione della giustizia! ¹.

L' impossibilità di essere « giusti »

Ma non v'è bisogno di ricorrere all'illustrazione della guerra o della rivoluzione. Ad ogni momento la nostra piccola esperienza personale ci pone innanzi questa impossibilità di dare un fondamento obbiettivo all'idea di giustizia. Ogni uomo che esercita una

(1) « V'è il diritto dell'agnello; ma vi è anche il diritto del lupo ». A torto il Panzini (*Santippe* p. 124) con intento ironico pone questa proposizione in bocca a Protagora — il quale veramente, sbandito per aver detto inconfondibili gli Dei, e naufragato nello sfuggire alle triremi ateniesi, è, egli e non Socrate, il primo pen-

funzione qualsiasi, quanto più vuole esercitarla con scrupolosa giustizia, e tanto più s' accorge che nell' idea di giustizia stanno elementi diversi, di diverso peso e senza comune misura, di cui non si sa quale fare preponderare, di cui non v' è nessuna ragione per far preponderare più l' uno che l' altro, di cui perciò, indifferentemente, cioè sempre rimanendo nel campo della giustizia, si può far preponderare l' uno o l' altro (approdando così a soluzioni opposte). È più giusto — per esempio — preoccuparsi del male individuale o del bene d' un' istituzione? È più giusto usar rigore verso un subordinato punendolo per una sua negligenza, e recargli così un male individuale a vantaggio del buon andamento d' un' istituzione, o risparmiare un male all' uomo, persona sensibile e vivente, quand' anche la persona fittizia dell' istituzione proceda in modo non assolutamente perfetto, e, insomma, « vouloir faire du bien, non pas au monde entier ni à l' humanité entière, mais à des hommes déterminés? » ¹. Rilassatezza o rigore ci appariranno così ugualmente « giustizia », a seconda che predomini nel nostro pensiero l' idea che l' unico bene che veramente sia possibile effettuare al mondo è quello fatto ai singoli, particolari, concreti individui, ovvero quello che si estrinseca a vantaggio del funzionamento d' un' entità impersonale o sovraperonale, Stato, Scuola e via dicendo. Ancora: chiunque fu talvolta giudice in concorsi, esami e simili ha constatato agevolmente che, non certo per

satore martire del conservatorismo demagogico ateniese, e del quale veramente e non di Socrate, scrisse Euripide: « avete ucciso, Ateniesi l' usignolo delle Muse » ecc. (ib. p. 201). — A torto, perchè la cosa sta veramente così. L' agnello ha diritto di vivere, e quindi di non essere ucciso dal lupo. Ma anche il lupo ha diritto di vivere, e quindi di nutrirsi nel modo che la sua natura gli rende necessario, cioè con le carni dell' agnello.

(1) GUYAU, *Esquisse* etc. V, ediz. p. 178.

i casi estremi, ma per tutti quelli che stanno in mezzo ai due estremi, quanto più ci si propone di essere scrupolosamente giusti tanti più si vede crescerne la impossibilità; ha constatato che la graduatoria di merito *giusta* si presenta anche qui dipendente da elementi che sono tra loro incommensurabili, ciascuno dei quali quindi può essere legittimamente reso prevalente ad ogni altro. Nemmeno di fronte a due compiti di alunni di ginnasio è dato all' uomo di scorgere e applicare obbiettivamente l' idea di giustizia. Farà egli prevalere l' arguzia e il brio, o il ragionamento denso e pesante? L' abbondanza delle idee e la ricchezza delle letture o la precisione fredda e geometrica dello svolgimento? La purezza e la correttezza della lingua o l' acutezza dell' argomentazione accompagnata da trascurata espressione? Sono elementi incommensurabili ciascuno dei quali può prevalere sempre nell' ambito della giustizia. E tanto qui dove si tratta di piccole cose, quanto là dove si tratta di « repubblica o principe legittimo? » « diritto di nazionalità o sovranità storica? », e dove gli elementi incommensurabili dell' idea di giustizia cozzano in un mare di sangue, la situazione è sempre la stessa e nasce dalla medesima causa: che cioè la idea di giustizia manca dell' universalità, ossia d' un fondamento obbiettivamente razionale.

Quindi è che davanti ad ogni problema di giustizia soluzioni opposte si presentano ugualmente giuste. Come si spiegherebbero altrimenti, per tornare agli esempi di poc' anzi, i dispareri in buona fede dei giudici di esami, concorsi e simili? Si badi che cosa questi dispareri significano. Coloro che li professano sono tutti ugualmente *ragioni*, le quali vedono la giustizia diversamente. Tutte queste *ragioni* stanno ugualmente nella *ragione*. Dunque è la ragione in sè che vede diversamente. Se la ragione in sè non vedesse diversamente la giustizia (il che

è come dire: se ad essa non fosse impossibile di scorgerla e determinarla obbiettivamente) potrebbe forse mai avvenire che parecchie *ragioni*, che sono pur sempre *ragione*, fossero su ciò in conflitto fra loro? E questo essere in conflitto delle *ragioni* tra loro non è appunto la sufficiente dimostrazione che la *ragione* come tale ed in sè non riesce ad avere della giustizia una visione razionalmente obbiettiva, cioè che escluda *dalla ragione* ogni visione diversa?

I litigi e il loro significato

Tutto questo ci si renderà ancora più chiaro se pensiamo a ciò che accade della giustizia là dove si fa per definizione professione di amministrarla, cioè nel campo giudiziario.

Perchè vi sono litigi? E perchè vi sono avvocati che sostengono le ragioni dell' una e dell' altra parte? che vedono cioè — spesso convinti; ve ne sono! — la ragione e il diritto in due sensi opposti? Se due uomini portano una lite davanti al tribunale, vuol dire che due *ragioni* (ossia *la ragione* in essi due) hanno una visione opposta della giustizia. Se ciascuna di queste due opposte intuizioni della giustizia trova un avvocato che la propugna, vuol dire che ragioni contraddittorie trovano pur sempre base nella ragione, stanno entrambe nella sfera della ragione, Vuol dire che *la ragione* ha argomenti per queste e per quelle, ha *ragioni* per tesi contraddittorie, ossia può ragionevolmente dar ragione a due tesi opposte, scorgerne come ugualmente vevoli le ragioni, vedendo che ciascuna tesi ha in sè elementi di ragione incommensurabili con quelli dell' altra e che quindi si possono indifferentemente far prevalere o subordinare a questi ultimi. La nota facezia del giudice

che udita una parte dice: « ha ragione », udita l' altra: « anche questi ha ragione », e al suo bambino che osserva: « ma allora dà ragione a tutti e due », replica: « hai ragione anche tu » — è dunque profondamente filosofica. Ciò che essa esprime, e ciò che dovrebbe insegnare a quelli che la ripetono e la ascoltano ridendo, è precisamente l' insanabile contraddizione della ragione, il fatto che questa è in sè impotente ad avere una concezione obbiettiva della giustizia. E per questo (più che per i motivi da lui addotte della ignoranza o malizia dei giudici) era nel vero il Guicciardini quando diceva che sono « manco male le sentenze de' turchi, le quali si espediscono presto e quasi a caso, che il modo de' giudicii che si usano comunemente tra ' Cristiani », perchè, mentre col sistema dei Turchi si risparmia tempo e spese, « se noi presupponiamo le sentenze de' Turchi darsi al bujo, ne seguita che, ragguagliato, la metà ne sia giusta », ma « non forse minore parte ne sono ingiuste di quelle date tra noi » ¹. E, per verità, se, come abbiamo visto, vari ed opposti sono gli elementi incommensurabili della giustizia, che stanno sempre nel campo della giustizia e che senza motivo, cioè a capriccio, si possono far preponderare sempre rimanendo nell' ambito della giustizia, l' identico risultato si raggiunge affidando la scelta degli elementi di giustizia che debbono preponderare, invece che al capriccio della volontà umana, alla sorte.

La diversità e contraddittorietà di intuizione, cioè l' impossibilità di raggiungere l' obbiettività razionale nell' idea di giustizia, sta proprio nell' interno, nel centro, della ragione. Gli argomentatori superficiali trovano che le contraddizioni tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, tra filosofo e filosofo, sono fatti quasi a dire estrinseci, che non intaccano l' intima

(1) *Ricordi Politici e Civili*, n. 209.

necessità e obbiettività della logica, della verità, della giustizia. Invece quelle contraddizioni (e appunto perciò esse bastano da sole a formare il legittimo fondamento dello scetticismo) non sono altro che la espressione e l'effetto della spezzettatura interiore della ragione; nascono inevitabilmente da questa spezzettatura, ci sono perchè c'è questa e ne comprovano l'esistenza.

Siamo così giunti alla radice più profonda della filosofia politica di Alcibiade. È appunto perchè la visione della giustizia è fatalmente diversa *nella ragione* e quindi *nelle ragioni*, ossia negli uomini, è appunto perciò che della legge, la quale è incarnazione di *una* visione della giustizia non mai universale, non è mai possibile che tutti « siano persuasi ». È appunto perciò che la legge si impone, e non può non imporsi, sempre a taluno, senza che persuaso ne sia. È appunto perciò, quindi, cioè a cagione di questa spezzettatura nell'intima essenza della ragione, che legge e libertà non possono mai coincidere.

Ma di questa filosofia politica di Alcibiade è tempo che vediamo ora le applicazioni.

II.

LE APPLICAZIONI

1.) *Il diritto costituzionale — Firenze e Venezia*

La prima applicazione ci viene offerta dal diritto costituzionale o dalla questione della forma di governo.

Intesa qui libertà nel significato comune politico di partecipazione al governo di tutti o dei più e di diritto di dissidenza dal governo da parte d'ogni cittadino, l'antitesi ci si presenta come segue: — O c'è libertà, e non c'è Stato; o c'è Stato e non c'è libertà.

Il problema di fondare un buon governo, intorno al quale si sono eternamente affaticati e si affaticano politici e filosofi, è insolubile, pensava Leopardi ¹. L'ottimo governo è introvabile, se non l'hanno trovato i greci, fa dire il France ad un suo personaggio ²; e si potrebbe aggiungere: se non l'hanno trovato i fiorentini. La storia politica dei quali è uno sforzo di continuo più intenso e quasi rab-

(1) *Pensieri* ecc. II, 53; VI, 165; IV, 351.

(2) *Thais*, p. 184.

bioso, ma vano, per afferrare sempre più pienamente e integralmente la libertà, sforzo in cui, mentre questa non si lascia mai del tutto possedere e sempre ne rimane un residuo inattuato che richiede uno sforzo sempre nuovo, lo Stato si va sempre più dissolvendo. Parallelamente al progresso di questo sforzo e all'afferramento sempre più largo, se pur non mai completo, della libertà, diventa sempre più accentuata e visibile la mancanza d'ogni solidità e veramente d'ogni organismo politico — e insieme d'ogni organismo morale: figli illegittimi mescolati coi legittimi (per quanto riguarda quest'ultimo) ipocrisia, religione, bestemmia, superstizione; « un rilassamento notevole negli affetti di famiglia, e, in generale, in tutti gli affetti » ¹; caos morale, dal quale (cosa notevole) sorge una delle più grandi efflorescenze artistiche del mondo moderno. Tale mancanza d'organismo politico è rilevata dai maggiori pensatori politici di Firenze. Sembra, osserva Machiavelli, che « sia naturale ai Fiorentini che ogni stato rincesca, ed ogni accidente gli divida » ². Essi « la libertà mantenere non sanno, e la servitù patire non possono » ³. Firenze « è ita maneggiandosi per dugento anni che si ha di vera memoria, senza avere mai avuto stato per il quale ella possa veramente essere chiamata repubblica » ⁴. E il Guicciardini alla sua volta prosegue notando che « e sarebbe difficile immaginarsi una città tanto conquassata e male regolata quanto era la nostra: e tutto il male procedeva per non vi essere uno o più particolari che vegghiassino fermamente le cose pubbliche » ⁵; e rincalza riconoscendo che introdurre in

(1) PERRENS, *La Civilisation florentine du XIII au XVI siècle* (Paris Quantin p. 118 e tutto il cap. IV.).

(2) *Storie fior.* L. II, par. XXV.

(3) Id. L. II, par. XXXVI.

(4) *Disc.* L. I C. XLIX.

(5) *Storia fiorentina* (Op. In. vol. III p. 272).

Firenze un governo che sia insieme bene ordinato e libero, «dalla sua prima origine insino a oggi non è mai stato cittadino alcuno che abbia saputo o potuto fare» ¹.

Abbiamo qui esplicitamente la caccia sempre più accanita alla libertà accompagnata da un progressivo disgregarsi dello Stato e della possibilità di costruirlo. Dall' altro lato, esempio tipico dell' estremo opposto, abbiamo Venezia, meravigliosamente originale costruzione politica, creazione autoctona, sviluppatasi fermamente sulle proprie basi e durata pressochè quanto Roma. Venezia, il modello ideale e il sospiro degli statisti fiorentini, che in essa vedevano appunto la correzione del proprio male; sino al punto che un così implacabile avversario d' ogni sua mira politica, tanto irto contro di essa di ingiusti sospetti e ostilità, come il Guicciardini ², proclama a più riprese che il suo governo «è ottimo come ognuno confessa, e lo prova la ragione, e lo mostra la esperienza» ³, che «è il più bello e migliore governo non solo de' tempi nostri, ma che ancora forse avessi mai a' tempi antichi alcuna città» ⁴; e al punto che ogni volta che Firenze volle tentar di divenire Stato, dovette con l' istituzione delle Quarantie, con l' effimero gonfalonierato a vita del Soderini, prendere a prestito concetti politici dell' odiata rivale. Abbiamo Venezia, cioè lo Stato; ma in essa, appunto perchè Stato, non abbiamo la libertà.

(1) *Reggim. di Fir. (Op. Ined. II p. 4).*

(2) Basta vedere *Storia Fiorentina* pag. 9, 65, 116, 134, 184, 338, 339, 342. Nel luogo primo citato approva Cosimo de' Medici per aver aiutato Francesco Sforza ad acquistar Milano contro Venezia, «perchè, se così non si faceva, i Viniziani si facevano senza dubbio signori di quello Stato e successivamente in breve di tutta Italia: sì che in questo caso la libertà di Firenze e di tutta Italia s'ha a riconoscere da Cosimo de' Medici». Come suona strana questa lode considerata oggi e come sembra meschina e di breve portata l'accortezza di cui, per ciò, Guicciardini dà vanto a Cosimo!

(3) *Regg. di Fir. cit. p. 170.*

(4) *Ib. p. 180.*

O Stato o libertà

Le antiche critiche contro la democrazia, che incontriamo così spesso in Platone, condotte sul motivo chè, come, se vogliamo navigar sicuramente, la direzione della nave non va affidata all' uomo che più sappia alletarci con discorsi, ma al pilota, che sa governar la nave, e come, se vogliamo star sani, non dobbiamo darci in mano del cuoco (sebbene per questo la maggioranza voterebbe) ma al medico (che in una votazione resterebbe certo al disotto), così la medesima cosa, cioè il governo in mano di chi sa, deve avvenire in politica — queste critiche sono insuperabili. « E' non si può negare (in tal forma le riecheggia il Guicciardini) che un populo per sè medesimo non sia una arca di ignoranza e di confusione; però e governi meramente popolari sono stati in ogni luogo poco durabili » ¹. E con meravigliosa precisione e limpidezza di espressione e di pensiero ce ne ridà il succo il Gabelli così: « L' arte di governare è un' arte facile? Tutti rispondono di no. Se quest' arte non è facile gioverà che al governo siano chiamati gl' intelligenti? Tutti rispondono di sì. Ma gl' intelligenti delle cose non facili sono i molti od i pochi? Nessuno nega che sieno i pochi. Come si può dunque pretendere che sia un buon governo quello a cui partecipano invece i molti? » ². Tutto ciò è la stessa evidenza. Quindi il governo a cui partecipano i molti, è il governo incapace che non sa formare o conservare lo Stato, da cui quindi, per così dire, lo Stato è escluso. Ma, viceversa, il governo riserbato ai pochi è il governo da cui è esclusa

(1) *Consider. sui Disc. del Mach.* (sul capit. LVIII).

(2) *Pensieri* (XXXVII).

la libertà. Perchè in questo caso legislativa è solo la volontà di alcuni (siano pure i buoni, gli ottimi, ammesso pel momento che ci sia modo di determinarli) e allora ecco che nella legge volontà del governo e volontà dei cittadini più non coincidono, più non coincide legge e libertà; ecco l'imposizione della volontà di alcuni come legislativa alla volontà altrui, ed ecco quindi la tirannide, chè in tale non coincidenza, in tale imposizione, ne sta appunto, come vedemmo, l'essenza.

« Se il vostro potere preferito regna mediante l'eredità e la proprietà, comincerete a trovarmi una risposta al seguente conosciuto piccolo ragionamento circa la proprietà: — questo è il mio posto al sole; ecco il principio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra. E circa l'eredità a questo: — non si sceglie, per governare una nave nella tempesta, il viaggiatore di miglior lignaggio. Nel caso poi che sia la capacità che vi seduce, mi troverete una buona risposta a questa piccola frase: — chi cederà il posto all'altro? io sono abile quanto lui; chi deciderà fra di noi? ». Queste le considerazioni che il De Vigny pone in bocca al misterioso protagonista di *Stello*; per concludere col domandarsi « di che mai ci si affliggerebbe se ogni ordine sociale è cattivo e se deve esserlo sempre? È evidente che Dio non ha voluto che ciò fosse altrimenti » ¹. E, per verità, che la cosa stia così basta a provarlo il dibattito, che da quando c'è ricordo di società umana prosegue insoluto, tra le forme di governo, e la ragione che ciascuna ha nell'accusare i mali di ciascuna altra. La repubblica è razionalmente vinta dalle critiche monarchiche; ma razionalmente vinta è anche la monarchia dalle critiche repubblicane. Come dimostra benissimo da un lato la *ragione* repubblicana e benissimo dall'altro

(1) A. DE VIGNY, *Stello*, cap. XXXIX.

la *ragione* monarchica non può razionalmente reggere — e sostanzialmente appunto anche qui perchè da un lato vien meno lo Stato, dall' altro vien meno la libertà, nè mai si riesce, come la razionalità richiederebbe, a farli coincidere — nè la monarchia, nè la repubblica.

Val la pena qui di fermarsi un istante su di una delle più essenziali istituzioni dello Stato, l' esercito. Dato il principio che la razionalità sta nell' identità della volontà dell' individuo con la volontà della legge (o dell' istituzione) il sistema della coscrizione, implicando la pura coazione, si dovrà dire eminentemente irrazionale, e razionale sarà solo il sistema del volontariato (ma, per di più, anche questo soltanto quando senza *ferma* fissa) come era praticato dall' Inghilterra: parrebbe, infatti, assolutamente irrazionale che la volontà dell' uomo venga violentata fino al punto di costringerlo ad uccidere e a farsi uccidere per ragioni, come si dice, che egli neppure conosce o non valuta, quando insomma egli non vuole, quando « non è persuaso », tanto più in quanto questa sua non volontà e non persuasione può avere motivi, non sempre volgari ed egoistici, ma anche umanitari, razionali, religiosi (Tolstoi). Ma la suprema necessità dello Stato — quella della difesa nazionale — rende imprescindibile (e lo riprova, nella guerra odierna, appunto il caso dell' Inghilterra) sacrificare la libertà, adottare il servizio militare obbligatorio, costringere anche i non volenti che sono i più, ad uccidere e a farsi uccidere, costruire nell' esercito una delle istituzioni più singolari e meravigliose, come quella in cui i più, non volendo una cosa, e pur avendo in mano la forza, sono, ciò non di meno, dal funzionamento del congegno medesimo di cui sono parte, anzi che essi soli formano e sorreggono, costretti a fare ciò che non vogliono. Anche qui risulta chiaro che lo Stato con le sue esigenze essen-

ziali, da un lato, e la libertà dall' altro, sono in contraddizione ¹.

Costituzione e Rivoluzione

Ma dall' antitesi tra Stato e libertà in generale nasce anche l' impossibilità di risolvere la questione che amano porsi i filosofi del diritto e i costituzionalisti, del quando la libertà abbia ragione contro lo Stato e quando lo Stato abbia ragione contro la libertà, del quando cioè sia legittima la rivoluzione.

Quando è legittima una rivoluzione? Quando, si può tentar di rispondere, il governo violi la costituzione. Ma quando una costituzione è violata? Sempre o mai. Vi è (come è stato giustamente messo in luce) ² un processo continuo di interpretazione delle leggi per opera del costume, delle esigenze sociali ed economiche che vengono man mano alla ribalta, il quale processo costituisce la vera « vita del diritto », il modo cioè con cui la formula morta e scritta sulla carta diventa effettivamente operante, ma, nell' istesso tempo, come tutto ciò che è vivo,

(1) Data la teoria della storia sempre giustificatrice, della vittoria che va sempre assolta perchè è raggiunta da chi la merita, si potrebbe dire che merita di vincere quel popolo che vince in regime universale di volontariato, perchè quel popolo che esprime dal suo seno volontariamente la forza maggiore, quello che ha un senso così sicuro del proprio diritto e un impulso così fervido a difenderlo da esprimere spontaneamente tale forza maggiore, da avere un maggiore numero di cittadini pronti a offrirsi volontariamente alla possibilità del sacrificio, un tale popolo mostra con ciò di essere davvero maggiormente meritevole. — Si potrebbe però rispondere che il caso è lo stesso in regime di coscrizione. E cioè che merita di vincere quel popolo, il quale sopportando più degli altri la coazione d' una coscrizione estesissima e inesorabile, mostra di avvicinarsi di più a comprendere la ragionevolezza di essa a difesa del proprio diritto, cioè a volerla.

(2) CRUET, *La Vie du Droit* (Parigi, 1908). V. specialmente pag. 91-108. Si possono confrontare le osservazioni del Carlyle a proposito della « perfetta » costituzione di Siéyès in *Rivol. Francese* L. VI, cap. I (trad. franc. vol. I specialm. p. 281).

continua, sotto la scorza dell' immutabilità letterale, a cangiare, ad alterarsi nel suo significato e nel suo spirito. Così, per la costituzione esiste una « revisione, invisibile e potente, quella che risulta dall' azione continua dei costumi politici ». Se la costituzione ha da vivere, muta necessariamente (in bene o in male) col mutarsi (in bene o in male) della vita della nazione, che essa penetra e da cui è penetrata; ed ogni « torniamo allo Statuto » è l' utopia (per quanto nobile) di chi vuol arrestare la vita (supposta anche precipitante a decadenza). Di qui la nessuna importanza che una costituzione, nella sua formulazione letterale, sia « buona » o « cattiva ». Poichè, comunque essa sia, sono i costumi politici che la fanno vivere, e che, se buoni, sapranno rendere elicitata dalla lettera cattiva della costituzione una costituzione vivente buona, e viceversa se cattivi.

La legge vive, la costituzione vive. Con ciò essa è soggetta ad una continua interpretazione, ad una incessante revisione. Ossia ad un continuo stirarsi, allargarsi, restringersi, slabbrarsi, spezzarsi, riannodarsi delle maglie della sua lettera; ossia ancora, ad una continua violazione.

Quando, dunque il governo violerà la costituzione? Come dirlo, dal momento che in un popolo che vive anche la costituzione vive, ossia è sempre interpretata, cioè, da un qualche punto di vista, violata? L' applicazione che fa il governo d' una costituzione sarà interpretazione o infrangimento? Siccome ogni progressivamente vivente applicazione di essa è un andar oltre la sua lettera, un far entrare nella lettera qualcosa che non c' era, ossia, da un qualche punto di vista, violarla, la domanda si riduce a questa: l' applicazione che ne fa il governo è violazione in senso legittimo o violazione in senso illegittimo? Ma, allora, la risposta giace manifestamente nel campo del più arbitrario apprezzamento sogget-

tivo. Per il partigiano dello Stato la violazione (ossia la violazione illegittima) non c'è mai, o quasi mai; per il partigiano della libertà, e tanto più quanto più la libertà di cui è partigiano è larga, c'è sempre o assai spesso. Non v'è suo atto, anche di quelli che alcuni o molti cittadini giudicano più incostituzionali, di cui il governo scorga e riconosca (e ciò spesso in perfetta buona fede e con illuminata coscienza) che quest'atto violi la costituzione; è ben raro che esso giustifichi un atto, giudicato da altri incostituzionale, dicendo che la costituzione è « carta straccia »; nel suo atto, che ad altri pare incostituzionale, esso s'appoggia (e, ripetiamolo, spesso in buona fede) su di un'interpretazione d'un articolo della costituzione. Vi sono dei fatti — come, p. e., da noi i tribunali militari del 1898 — che sembrano evidentemente a taluno violazioni della costituzione e che non meno evidentemente ad altri, tra cui i membri del governo che li hanno ordinati, sembrano cose conformi alla legge. Chi giudica? Il potere giudiziario, direte. Per ovvie e validissime ragioni ciò non può acquetare ed appagare il partigiano della libertà. Chi, dunque il giudice, tra il governo e la « piazza », tra lo Stato e la rivoluzione? Nessuno. Ogni giudizio individuale vuol essere sovrano e lo è. E la conclusione è che se il governo è sconfitto e travolto, con ciò quel che era *ragione* secondo il rivoluzionario, vale a dire la *sua ragione*, si identifica col fatto, colla forza e col successo, e allora il governo (per il pubblico contemporaneo, per la storia, per i manuali scolastici delle età venturose) *ha violato* la costituzione. Ma se il governo vince e opprime la rivoluzione, è la *ragione* del partigiano dello Stato che si identifica così col fatto, con la forza e col successo, e allora era, per il pubblico e per la storia, il governo che rispettava (con rigida interpretazione, si dirà al più) la costituzione, ed era la rivoluzione

che cercava di sovvertirla. — Ma se dunque non si può mai sapere quando vi sia violazione della costituzione, non si può nemmeno mai sapere quando la rivoluzione sia legittima, a meno appunto che per giudicare nell' uno e nell' altro caso non ci si rimetta al fatto assolutamente extrarazionale del successo.

E, per conseguenza, da ciò altresì l' impossibilità che il governo abbia la forza, altrimenti, per le cose ora dette, nessun suo atto sarà mai violazione della costituzione, ossia egli potrà far quel che vuole e non rispettare la legge. Ma, d' altra parte, l' impossibilità che la forza l' abbia il popolo, perchè allora ogni atto del governo potrà essere la violazione della costituzione, nè ci potrà essere più governo: perchè, cioè, una frazione popolare potrebbe sempre insorgere per la *ragione* (penserà essa coscienziosamente), per il *pretesto* (penserà, altrettanto coscienziosamente, il partigiano dello Stato) d' una violazione di legge da parte del governo. Infine, impossibilità che la forza l' abbia una terza parte (l' Eforato dei giusnaturalisti) contro la quale soluzione stanno le stesse obiezioni che militano contro il concedere la forza al governo, perchè allora questa terza parte sarebbe essa il vero governo.

Le dissidenze e il governo

Se ora ci rivolgiamo all' altro elemento caratteristico della libertà, la facoltà di dissidenza dal governo, vediamo il dilemma permanere in tutta la sua forza: — o c' è la facoltà di dissidenza e cade lo Stato, o si toglie la facoltà di dissidenza e cade la libertà.

In che consiste (da questo punto di vista) la libertà? Forse nel poter agire conformemente al governo? Evidentemente no, chè questo potere si ha anche nel governo più assoluto del mondo. Essa

consiste dunque nel poter agire anche quando l'azione è diretta contro il governo. Ossia, per la libertà si richiede la più perfetta facoltà di dissidenza.

Ma questa spezza lo Stato, come si accennò già da principio, e come sentiamo evidentemente oggi di fronte alla dissidenza con cui il partito socialista si isolò dal resto della compagine sociale e si eresse contro la sua stessa patria in guerra. Ed è per questo che lo Stato, il quale voglia permanere, non può ammettere le dissidenze e di fatto non le ammette mai.

Si sentirà bensì dire da questo o quell' uomo politico che egli intende governare rispettando anche durante la guerra la libertà di parola e di stampa. Ma egli s' affretterà ad aggiungere che però reprimerà ogni attentato di fatto diretto ad indebolire la resistenza nazionale. Ora, che cos' è la libertà di parola? La parola non è un suono che fa l' aria nella cavità boccale, ma idea, e l' idea alla sua volta non è nulla se la si vuol tagliar fuori dal fatto che essa intende creare, in cui intende tradursi, in vista del quale essa esiste come idea. Parola, idea e fatto sono una cosa sola, o non hanno alcun significato. Dire ad alcuno: voi avete la libertà di esporre idee, ma queste non devono nulla produrre, ossia non devono essere nulla (chè le idee esistono solo in vista del fatto che esprimono e vogliono realizzare) è come dire ad un agricoltore: tu hai la libertà di arare la terra ma io ti lascio perciò il manico dell' aratro e ne tolgo il vomere. Dire dunque: va rispettata la libertà di parola, ma vanno repressi i fatti, equivale a dire: va ammessa soltanto la libertà di chiacchiera finchè resta vana e insignificante. Una proposizione come quella, adunque (che è nient' altro che una delle tipiche espressioni delle menzogne convenzionali e degli equivoci opportunistici parlamentari) non significa precisamente se non questo, che lo Stato non può ammettere e non ammette le dissidenze — quando siano

vere dissidenze, quelle appunto che sono le manifestazioni della libertà.

O libertà o Stato. Tale, quindi, il dilemma. E se si pensa che la parola « Stato » pervenne al suo significato odierno movendo da un punto di partenza in cui significava governo ristretto in una persona, in una famiglia e nella sua fazione, mentre la parola « libertà » significava governo reso accessibile a tutti gli altri partiti, cosicchè nei nostri antichi statisti si trova di continuo contrapposto il « governo a uso di Stato » al « governo a uso di libertà »¹; — se si pensa a ciò, si dovrà convenire che è la stessa evoluzione del linguaggio la quale ci getta irresistibilmente in faccia quel dilemma e la sua irresolubilità, che essa contiene inscritta e deposta in sè in modo indelebile.

2.) Il Diritto civile — Il contratto

L'essenza del diritto civile è il contratto. Ma di fronte al contratto appunto — come già avevano notato alcuni dei giusnaturalisti, con argomenti, che, al pari dei cosiddetti sofismi di Zenone d' Elea, si considerano volentieri quali scherzi e curiosità, ma intanto confutare non si possono — di fronte al contratto, ci si ripresenta più incolmabile che mai il conflitto tra legge e libertà.

Io ho un anno fa stipulato un contratto. Ora devo eseguirlo. Ma la mia volontà di oggi non è più quella di allora; io oggi non voglio più il con-

(1) « Io ho detto e scritto altre volte che i Medici perdettero lo Stato nel 27 per averlo governato in molte cose a uso di libertà, e che dubitavo che il popolo perderebbe la libertà per governarlo in molte cose a uso di Stato » (GUICCIARDINI, *Ricordi*, XXI). Non solo qui è posta l'antitesi nelle due espressioni. Ma ne risulta molto chiaro che dagli avvenimenti che teneva qui presenti il Guicciardini ricavava, come noi, l'incompatibilità essenziale delle due cose.

tratto (la legge) che ho allora stipulato. Perchè mai — e s' intende, anche qui, per qual motivo razionale, che non sia la semplice paura degli atti esecutivi — dovrò eseguirlo? Se devo eseguire un contratto che un tempo volevo, ma ora non voglio più, è la mia volontà del passato, ora morta, ora non più mia, insomma una non mia volontà che aggioga e fa schiava la mia volontà di oggi, la mia volontà viva, la volontà insomma veramente mia.

Si supponga questo caso. A dieci anni, annoiato dalla scuola ho formulato questa mia volontà (cioè, mi sono posto questa legge, ho stipulato, quasi a dire, questo contratto con me stesso): « quando sarò grande voglio giuocare alla trottolella dalla mattina alla sera ». Ora sono grande. Ma penso forse che sia quel *mio* periodo di volontà dei dieci anni che deve giudicare e padroneggiare questo *mio* presente, o non piuttosto sono ben sicuro che è questo mio presente periodo di volontà matura cui spetta di giudicare (e giudica infatti sorridendo, quale puerilità di un bambino, che ero, sì, io, ma che io penso adesso come tanto *altro dal me* di ora quanto lo è quel bambino che ruzza in questo momento sotto la mia finestra) cui spetta di giudicare e padroneggiare e sovrapporsi a quel periodo di allora della mia volontà? Ma nel contratto abbiamo l'identica situazione. Abbiamo i precisi due periodi di volontà. L'anno scorso ho promesso e stipulato perchè volevo. Ora non voglio più. Perchè deve avvenire diversamente che nell'esempio ora dato e dev'essere la volontà passata, morta, non più mia, che dispone della presente, viva, mia? Una volontà altra dalla mia che si sottomette la mia e ne dispone; in che altro sta la schiavitù? Nemmeno spontaneamente (osservava già il Leopardi) può l'uomo perdere la libertà, che è la sua essenza: e quindi « nessuna promessa, contratto, volontà propria e libera lo può mai

spogliare in minima parte del diritto di seguire in tutto e per tutto la sua volontà, oggi in un modo, domani in un altro; e come egli ha potuto adesso volontariamente ubbidire e promettere di ubbidire per sempre, così l'istante appresso egli può disubbidire in diritto, e non può non poterlo fare » ¹.

Si cercherà di rispondere anche qui come si cercava nel caso della legge: l'esecuzione del contratto è la tua stessa volontà reale, profonda, permanente (stesa in carta, magari) contro la quale illegittimamente pretenderebbe insorgere la tua volontà di oggi, accidentale, capricciosa. Ma perchè dev'essere così? E se, a me risulta invece, e poniamo coscienziosamente, che la mia volontà reale, « razionale » (come direbbe il Bosanquet) è, non quella del momento in cui ho voluto e stipulato il contratto, ma quella del momento in cui non voglio mantenerlo, e che volontà di un momento accidentale, volontà puntuale nell'insieme del corso del mio spirito, volontà aberrante, è stata precisamente quella del momento della stipulazione? Se questo è quel che mi risulta, perchè mai dovrebbe la volontà puntuale di quel momento accidentale e aberrante soggiogare quella che mi risulterebbe così la mia permanente e vera?

Ora che la cosa risulti così avviene sempre *quando* la volontà è mutata e *per il semplice fatto* che lo è. Che bestia sono stato! si dice spesso giudicando una propria precedente estrinsecazione di volontà da un punto di vista più lontano, elevato e complesso. E che vuol dire? Vuol dire: come la mia volontà di allora fu accidentale, capricciosa, aberrante, veramente non mia, non nascente dal corso complessivo del mio spirito, ma da un punto isolato di questo! Ma ciò non si dice forse, o non può darsi che si dica, anche rispetto alla volontà contrattuale?

(1) *Pensieri* ecc. II, 74.

E perchè, allora, questa, la volontà che mi risulta ora assurda ed estranea, dovrà vincolarmi? L'acuto romanziere rende spesso vivente e impressionante l'assurdo intollerabile che nasce in certe situazioni d'amore in cui un istante di fragilità e debolezza crea un legame e forgia il destino di tutta una vita¹. Ma la ragione per cui ciò è assurdo in amore è la medesima che è presente e rende ciò ugualmente assurdo in tutti gli altri impegni e rispetto ad ogni contratto: è, vale a dire (per richiamare ancora l'espressione di Alcibiade) che noi dobbiamo, in tutte queste situazioni del pari, soggiacere a ciò di cui non siamo più persuasi.

Insomma: può, sì o no, avvenire, sia pure una volta sola — chè basta per la nostra argomentazione — che possa avvenire solo una volta — che nell'epoca della esecuzione del contratto si scorga con perfetta buona fede ed illuminata coscienza che la nostra volontà del momento in cui lo stipulavamo era una volontà falsa, erronea, irrazionale? Non avviene ripetiamo, forse ad ogni istante che una nostra volontà del passato — p. es. quella che cinque o sei anni fa ci spinse ad un'acre polemica o ci gettò in un amore turbinoso — una nostra volontà che allora ci pareva la nostra più evidente, permanente e razionale volontà, ci risulta ora falsa, o viziosa o peccaminosa? Ma invece si prende come supposizione incrollabile, come supposizione da fondarci su il diritto civile, che ciò che avviene ad ogni istante per le altre nostre volontà non debba nè possa avvenire per la volontà contrattuale. Eppure anche per questa avviene. E

(1) P. es. MEREDITH, *The Egoist* (ed. Tauchnitz, I, 122): « It must be an ill-constructed tumbling world where the hour of ignorance is made creator of our destiny by being forced to the decisive election upon which life 's main issue hang ». — Il quale romanzo è tutto un sottile studio dello sforzo d'una fanciulla per disimpegnarsi dalla parola data, dal « contratto », allo scopo precisamente di obbedire alla propria più profonda e razionale volontà.

se avviene, e ciò non ostante il contratto si deve mantenere, questa è la medesima cosa come se un uomo, pur ripudiando oggi la sua vita di vizio di dieci anni fa perchè ora la vede come espressione di volontà immorale ed errata, fosse ciò non di meno obbligato a mantenersi perchè allora la scorgeva come vita da farsi, perchè era espressione della sua volontà.

Si dirà: ma il contratto ci deve essere perchè è necessario, perchè altrimenti non c'è più commercio, affari sociali, società economica. È vero. Ma che vuol dire? Ciò non toglie che esso sia in sé irrazionale appunto perchè è la tipica consacrazione dell'impossibilità di far coincidere legge e libertà: chè se queste due coincidessero sul serio, e non negli scherzi dei filosofi idealistico-assoluti del diritto, se cioè nell'atto che eseguisce un impegno la mia volontà fosse sempre libera e dovesse esserlo, ossia volesse liberamente eseguirlo, non ci sarebbe più bisogno di contratti, nè tanto meno della forza per farli eseguire. A che scopo farmi firmare una cambiale se la mia libera volontà sarà di pagare, poichè, solo così essendo, il contratto è un fatto razionale, in esso coincide, cioè, legge (stipulazione) e libertà? Ma se invece c'è il contratto, e le sue forme meticolose e la forza per farlo eseguire, ciò significa che si sa già *a-priori* che libertà o volontà libera e contratto finiranno quasi necessariamente per non coincidere, che qualcuno quasi certamente non sarà più « persuaso » e che occorrerà la forza per farlo operare contro la sua persuasione — fatto essenzialmente irrazionale e brutto. La necessità che il contratto ci sia non dimostra altro se non che la pratica, la vita, il mondo sono cose necessariamente irrazionali. Come abbiamo visto che la legislazione in genere è o irrazionale o impossibile, cioè che per essere dev'essere irrazionale, così qui ci risulta ora in particolare che il contratto (e il diritto civile che

consta essenzialmente di esso) non può del pari essere che assoggettandosi ad essere assurdo.

Il matrimonio e il ripudio

Una luminosa esemplificazione di ciò l'abbiamo in quel contratto speciale, anzi in quell'istituto il quale per fare riscontro ai quasi-contratti potrebbe chiamarsi un più-che-contratto, che è il matrimonio. Esso ci fornisce una manifestazione impressionante dell'assurdo che v'è nel fatto che la mia volontà odierna quando è diventata morta e non più mia possa ancora vincolare una mia volontà futura, nel momento in cui questa sarà presente e viva e differente da quella.

Impressionante, perchè qui si tratta d'una soggiogazione immensamente più grave di quella che si riferisce a cose patrimoniali, d'una soggiogazione che vorrebbe avvincere la più intima vita spirituale. Dal punto di vista della legge (del vincolo) la situazione si presenta così: la tua volontà di *allora* fu di amare, dunque devi amare *ora* se anche non ami; e quand'anche ciò non sia possibile non importa; il coniugio non ha, è vero, altra giustificazione morale che nell'amore; ma poichè tu *volesti* amare, e perciò hai stretto il coniugio, ora questo deve durare anche senza l'amore, solo perchè l'amore fu un tempo volontà tua, quella volontà morta, ora estranea a te, che dal suo sepolcro si leva a imperare sulla tua volontà viva di oggi. Ma, come abbiamo veduto, questo punto di vista della legge e del vincolo non è razionale, è forza brutta, è tirannide. Razionale è solo la norma che la mia volontà liberamente riconosce ed accetta. Dal punto di vista della libertà, adunque, ossia della razionalità, la situazione si presenta così:

il matrimonio, (che è nient' altro che espressione giuridica dell' amore) non può durare che quanto dura la tua libera volontà d' amare; se durasse di più la tua volontà soggiacerebbe ad una volontà ormai non più tua, tu dovresti sottoporli a ciò di cui « non sei persuaso ». Ogni vincolo legale e permanente nel coniugio è perciò irrazionale; e il matrimonio, in quanto per esso s' intenda l' istituto giuridico che consta dell' insieme di tali vincoli, è la quintessenza dell' assurdo.

A togliere quest' assurdo a nulla giova il divorzio, concesso sotto le solite condizioni. Quello che sarebbe necessario è il divorzio a perfetto libito d' una sola delle parti. Da questo punto di vista (dal punto di vista della razionalità fondata sulla libera accettazione della norma) fu solo logico il diritto romano. Grandi ammiratori sono i nostri giuristi del diritto romano, ma a ciò che v' è di più vigorosamente logico in esso, ben di sovente la paura degli elettori clericali li rende ciechi. Il principio fondamentale della razionalità giuridica — la volontà libera che pone e riconosce a sè la sua legge — reclama logicamente l' istituto, non del divorzio nel senso nostro, ma del ripudio. « Il matrimonio si scioglie pel venir meno dell' *affectio maritalis* nell' uno o nell' altro dei coniugi o in entrambi. Questo e non altro è il divorzio romano (*divortium* o *repudium*). Esso non è già un istituto separato dal matrimonio, bensì una conseguenza del concetto di matrimonio. Se questo esige un accordo continuo, quando tale accordo viene a mancare, necessariamente l' uomo e la donna non possono più esser ritenuti marito e moglie. Ciò era così vivamente sentito dai Romani che non solo essi avrebbero considerato un assurdo il concepire che il matrimonio perduri, cessato l' accordo dei coniugi, ma riguardavano altresì come turpe ed era vietato dal diritto per tutela della moralità il vinco-

larsi espressamente a non fare divorzio o a pagare una penale in caso di divorzio ». E quanto al « dichiarare che il matrimonio perdura non ostante il divorzio, che significa il cessar dell' *affectio maritalis*, era cosa che non poteva capire in un intelletto romano » ¹.

E, per verità, noi pensiamo, ciò non può capire in alcun intelletto. Ma se l'istesso concetto razionale del matrimonio impone il ripudio, per l'identico ordine di ragioni ogni altro contratto esige la possibilità del ripudio, ossia, qui, della risoluzione del contratto per volontà d'una delle parti soltanto. Ciò razionalmente. Ne sarebbe annientata la possibilità di qualsiasi contratto? Questo non fa che risospingerci alla nostra precedente conclusione che il contratto è, come la legge, o impossibile o irrazionale.

Se poi si osservasse che in niun modo e neanche in astratto la razionalità è raggiungibile, perchè se nel matrimonio una delle parti più non ama e ha diritto per l'estrinsecazione del suo libero volere al disamore e al ripudio, l'altra può voler ancora amare e per l'estrinsecazione libera di questo suo volere ha bisogno della permanenza dell'amore della prima e della continuità del coniugio, e così in ogni contratto se una parte più non vuole e per la razionalità e libertà ha diritto a non più volere, l'altra può volere ancora e per la realizzazione di questo suo libero volere ha bisogno che continui a volere la prima; — se così si osservasse, non ci sarebbe da rispondere altro se non questo, che con ciò si tocca, nella direzione in discorso, il fondo di quell'invincibile algismo, di quella rete inestricabile di assurdi e contraddizioni in cui è imprigionata la vita umana e che solo agli occhi volutamente imbambolati degli idea-

(1) BONFANTE, *Op. cit.* p. 174, 176.

listi assoluti assume l'aspetto della più idiotamente beata e ottimista razionalità ¹.

3.) *Il Diritto penale — Beccaria e Kant*

Se non ci fosse il diritto internazionale, il titolo di terra promessa della filosofia giuridica di Alcibiade spetterebbe certo al diritto penale.

Si può a stento pensare un più risibile farneticamento, una più vana costruzione d'una *verità* convenzionale mediante la combinazione di fantocci verbali, di quella che va da Platone ad Hegel e seguaci, e secondo cui la pena sarebbe la medicina che rende il delinquente più felice che non l'impunità; sarebbe quindi ciò che anche la sua volontà profonda e nascosta, sebbene non sembri, vuole; sarebbe il mezzo per far diventare interiore alla coscienza del reo quel volere universale, che è veramente anche il suo, ma che il suo volere soggettivo e accidentale in questo momento respinge.

Tante parole, tante bugie.

Kant presume di dimostrare che è « sofisma e snaturamento del diritto » la tesi di Beccaria secondo cui la pena di morte è un'ingiustizia perchè non poteva essere compresa nel contratto sociale originario ². E il procedimento della dimostrazione sta

(1) Pesate l'accento da « ha bestemmiato! » di questa frase del Croce: « E si nega, nientemeno, la razionalità del mondo » (*Logica* II^a ed. p. 301). *Nientemeno*, perbacco! Proposizioni che basta enunciare perchè crollino da sè, non è vero? Ma quantunque il Croce lo tenga in squadra con le sue valide braccia, il mondo non sarebbe per avventura proprio irrazionale? Non ostante il crociano *nientemeno* c'è quasi da crederlo.

(2) L'argomento del Beccaria è il seguente. Gli uomini, stanchi dello stato di guerra e di una libertà resa inutile dall'incertezza, « ne sacrificarono una parte per goderne il restante con sicurezza

nel solito artificio: il colpevole non vorrà la punizione, ma ha voluto un'azione che *sa* meritevole di punizione; chi sancisce la pena è la ragione, che risiede anche nel delinquente; non come delinquente egli sancisce la pena, ma come « ragione pura giuridicamente legislativa (homo noumenon) »; non c'è, certo, in lui « una risoluzione della *sua volontà* di voler » togliersi la vita, ma non per questo si può negare che esista « il giudizio proprio pronunciato dal delinquente (giudizio che bisogna necessariamente attribuire alla sua *ragione*) di dover essere privato della vita » ¹. In altre parole: un conto è « il giudizio con cui l'uomo riconosce di *dover* essere punito », un conto quello « col quale giudica di *voler* essere punito » ². Non quest'ultimo, secondo Kant, ma certamente il primo esiste e si fa sentire in ogni delinquente.

Ma l'illusione e il sofisma stanno dalla parte di Kant. E se mai, l'unico torto del Beccaria è di non aver veduto che, non soltanto la pena di morte, ma *nessun'altra pena* è compresa nel contratto sociale originario, ossia che nessuna pena è nè voluta nè riconosciuta, nè ammessa dalla volontà nè ammessa dalla cosiddetta ragion pura.

La mia volontà vera e « razionale », o, in linguaggio di Kant, la mia ragion pratica pura, dovrebbe dunque essere la stessa di quella della legge penale. Se ciò fosse ogni uomo (e diciamo pure, non la sua volontà passionale, ma la sua volontà razio-

e tranquillità». Ma della libertà ciascuno non mise, a questo effetto, « nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire; tutto il di più è abuso e non giustizia ». Ora « come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo tra tutt' i beni, la vita? » (*Dei Delitti e delle Pene* parag. II e XVI).

(1) *Dottrina del Dir.*, trad. Vidari (Milano 1916 p. 146-7).

(2) CANTONI, E. *Kant* II, 355.

nale, la sua ragion pura) dovrebbe riconoscere come delitti quelli che sono scritti nella legge penale. Ma se questo accadesse gli eretici condannati per delitto di dissidenza dalla religione dominante, i colpevoli di bestemmia, gli italiani insorgenti o congiuranti o combattenti contro l' Austria, i socialisti puniti per associazione a delinquere, dovrebbero, con la loro volontà razionale aver riconosciuto che ciò per cui erano puniti costituiva delitto, e che, quand' anche avessero preferito non esserlo, pure *dovevano* essere puniti. Invece no: in costoro (e gli esempi potrebbero moltiplicarsi all' infinito) proprio la ragione si rifiuta di riconoscere come delitto ciò che come tale è ravvisato dalla legge penale, e perciò essi stanno a testa alta e interiormente irriducibili di fronte ai giudici, superbi di quello che hanno fatto, perfettamente sicuri che la pena che viene loro inflitta è mera violenza brutta. Che ne consegue? Evidentemente questo: che delitto è, non già quello che è scritto nel codice penale, ma ciò che *io* (e si dica pure *io* in quanto volontà razionale, ma però incontrollabilmente sovrana) riconosco che sia delitto. Solo dunque, intanto, per un fatto che io liberamente ammetto essere delitto potrei essere punito. E solo così potrebbe nel diritto penale coincidere legge e libertà. Siamo quindi sempre allo stesso punto. La vostra vera libertà, si dice, c' è quando voi non vedete più la legge come alcunchè che sta fuori e sopra di voi, bensì quando fate vostra propria la volontà della legge. Ma se non la faccio, se non *posso*, se vedo diverso, se anzi sento di *dover* vedere diverso? O resto schiacciato da una volontà estranea, da una forza brutta, come colui che sta in ceppi in balia del tiranno: e se si ammette che valga la mia volontà razionale, la mia ragion pratica pura, cade la legge.

Che cosa è delitto?

Ma si cercherà di sottrarsi a questa conclusione, tentando delle limitazioni empiriche e dicendo, per esempio: ciò può esser vero per i delitti religiosi e politici, ma non per i reati comuni. Comuni! Ma quali sono i reati comuni? Quanti non sono quelli che lo erano una volta e ora non lo sono più, o che una volta non lo erano e ora lo sono! Quanti *delitti* che erano *diritti*, quanti *diritti* che erano *delitti*! Per ciò che Catullo racconta con gloriosa giocosità nel carme 56 d'aver fatto, un uomo andrebbe ora in prigione. E molti contadini, sotto i vecchi regimi, subirono pene gravissime per aver ucciso la selvaggina che distruggeva il loro raccolto ¹. Se, dunque, non già per la volontà passionale dell'individuo, ma per quella stessa che si considera tipicamente come la volontà razionale e universale, ossia quella dell'autorità legislatrice, ciò che era reato comune cessa di esserlo, ciò che non lo era lo diviene, se dunque ciò che sia reato comune non è fermo nemmeno per tale volontà, non avrà diritto la *mia* volontà razionale, la *mia* ragion pratica di rifiutarsi di accettare, se essa non lo riconosce, come reato comune ciò che come tale sta scritto nel codice penale (da quando? sino a quando?), di rifiutarsi di ammettere che alcunchè sia reato comune solo perchè un codice lo afferma, di sottoporre a critica il concetto di reato comune, di decidere essa liberamente e sovraneamente che cosa lo sia, che cosa no?

(1) «Sebbene i giudici più sagaci e anche le stesse streghe fossero persuase della colpeabilità che c'era nel darsi alla stregoneria, pure questa colpeabilità non esisteva. E così per ogni colpeabilità». NIETZSCHE, *Gaia Scienza* Afor. 250.

E allora è difficile affermare che vi sia un solo fatto, iscritto in un dato codice come reato comune, che come tale sia riconosciuto da tutte le volontà razionali o ragioni pratiche, e contro il riconoscimento del quale come reato comune l'una o l'altra di queste non insorga, rifiutando, con perfetta coscienza, siffatto riconoscimento: — nel qual caso, come può essa essere razionalmente punita per l'asserito (dal codice) reato comune, che essa però come reato non riconosce? non più certo di quel che potesse essere razionalmente punita Antigone per avere, seppellendo il cadavere del fratello, commesso un reato secondo la legge di Creonte, ma non secondo la propria coscienza.

Si citerà, supponiamo, il furto? Ma come espungere dalla ragion pratica « l'opinione di coloro che dicono che il rubare non è male; conciossiachè la roba di questo mondo sia stata tante volte rubata, che ella non abbia più i veri padroni, ma sia di chi se la toglie? » ¹. Il furto? Ma nessun concetto v'è che ondeggi più furiosamente di questo davanti alla nostra ragione e che abbia perduto per noi ogni definito contorno: per noi, uomini di questo tempo, che da cinquant'anni ci sentiamo ricantar negli orecchi la formula di Proudhon, secondo cui è definita « furto » proprio ciò che altri definisce « proprietà », e che negli odierni avvenimenti russi vediamo ciò che si ritiene per eccellenza « furto », ossia l'appropriarsi di quel che è proprietà altrui, diventar cosa pienamente legale. Se è razionalmente discutibile il concetto di proprietà, se la negazione di questa (almeno relativamente a certe cose, capitali, danaro procreato dal « frutto del lavoro altrui », terra) può trovar stanza nella ragione, il furto, per colui che co-

(1) GELLI, *La Circe*, Dial. III.

scienziolosamente crede così, può coscienziolosamente apparire, almeno rispetto a queste cose, il raddrizzamento o l'accidentale compensazione d' un'ingiustizia, punita dalla legge solo perchè

una feroce

Forza il mondo possiede, e fa nomarsi
Dritto.

Si citerà il procurato aborto o l' infanticidio? Ma la ragion pratica di Platone ammetteva l' infanticidio (di nati da genitori che avevano passata l' età prescritta); ma l' ammetteva la ragion pratica di Aristotele (per i nati deformi); ma lo ammette ora la ragion pratica d' un pensatore del peso di Bradley, il quale lo difende, sotto il titolo di « social Surgery », allo scopo di ridurre la popolazione ¹ (o, si dirà forse che in Platone, in Aristotele, in Bradley parla riguardo a ciò non la volontà razionale, ma la volontà passionale?). Una donna, adunque, che così coscienziolosamente credesse, potrebbe stare nobilmente ritta davanti ai giurati, appunto come Antigone dinanzi a Creonte e orgogliosamente proclamare che i giurati la condannano in base a leggi umane e convenzionali, ma essa agì seguendo de' numi

L' alte, non scritte ed inconcusse leggi: 2

cioè la necessità sociale e naturale razionalmente interpretata dalla sua coscienza.

Si citerà la fabbricazione di moneta falsa? Ma nessuno ritiene cosa immorale frodare il dazio, e la fabbricazione di moneta falsa è in tutto equivalente a quest' ultimo fatto perchè nell' uno e nell' altro caso si tratta di infrazioni solo in riguardo ai rapporti eco-

(1) *Some Remarks on Punishment* in *International Journal of Ethics* (vol. IV, 1893-4 p. 269 e seg).

(2) SOFOCLE, *Antigone* (trad. Bellotti).

nomici dello Stato ¹. — E lo stesso si ripeta di presochè ogni altro reato. Chi dunque, così convinto, vien condannato per un reato comune, è condannato « senza esserne persuaso », senza affatto, come pretende Kant, se non *voler* essere punito, però riconoscere che *deve* esserlo, e quindi vien punito irrazionalmente, perchè per lui legge e libertà (cioè la legge e il libero riconoscimento di essa da parte della sua volontà razionale) non coincidono.

Ma si dirà (e questo è l'ultimo rifugio che resta ai sostenitori della teoria in discorso): — sia pur vero che perchè vi sia pena razionale occorre che il fatto che la comporta sia riconosciuto come reato dalla ragion pratica di chi deve subirla, e sia pur vero che circa un tal riconoscimento d'un fatto determinato come reato le ragioni pratiche dei vari individui possono dissentire; sta però che ogni uomo riconoscerà che esistono fatti che sono reati, ossia meritano pena (si conceda: quelli soli che egli pensa in tal guisa, e solo perchè egli li pensa così); ma allora quest'uomo sarà razionalmente obbligato ad ammettere che se egli compie qualcuno di questi fatti da lui pensati o riconosciuti come reati, *dovrà* (sebbene forse *non vorrebbe*) essere punito. — Nosignori; nemmeno questo è vero. E discutendo questa obbiezione veniamo appunto a mettere in piena luce l'intimo nocciolo del sofisma kantiano.

La teoria del male e dell'errore

A ciò ci forniscono armi formidabili i nostri idealisti assoluti, proprio essi, pei quali Kant è, se non Gesù, Giovanni Battista, se non il Messia, il Precur-

(1) È una giusta osservazione del Simmel, *Op. cit.*, Vol. I, pag. 25.

sore. Essi ci ricantano a gara che l'errore ed il male, quando vengono alla luce, non sono errore e male. Lo diventano solo dopo, se e quando sono visti come errore e male. Rinnovando la teoria di Socrate nel *Protagora* secondo cui l'uomo fa sempre ciò che scorge come meglio, perchè se scorgesse che c'è alcunchè da farsi migliore dell'azione che fa, farebbe quello e non questa ¹, dicono che quando il male « esiste come fatto positivo, è, non già male, ma bene » ², e che l'errore « non c'è in chi erra, quando erra, perchè l'errore è errore in quanto ha valore di errore, ossia ha tale disvalore » ³. E sta benissimo ⁴. Ma costoro non s'accorgono, o fingono di non accorgersi, o (come quei filosofi che per opportunismo o rispetti umani palliano una loro dottrina atea con nomi religiosi) non hanno il coraggio di confessare che questa dottrina insieme con l'esistenza *attuale* dell'errore e del male toglie via anche l'esistenza *attuale* della verità e del bene, e distruggendo dalle fondamenta l'assolutismo di cui costoro sono i campioni, costringe a sostituirvi il più perfetto relativismo. L'errore è sempre verità finchè si crede, il male è sempre bene finchè si fa. Solo, *dopo*, in un futuro sviluppo del mio spirito, potranno risultermi (e così *diventare*) errore e male. Ma, allora, necessariamente, anche la mia verità di oggi, di cui sono soggettivamente certo come ero della mia *verità*, ora *errore*, di ieri, o il mio *bene* di oggi, che mi pare il *da farsi* con altrettanta sicurezza con cui mi pareva un tempo ciò che ora scorgo come *da non farsi* ossia

(1) *Prot.* cap. XXXVIII (358, B).

(2) CROCE, *Filos. della Prat.* (1919) p. 139.

(3) GENTILE, *La Rif. della Dial. hegel.*; p. 137 e v. anche p. 248.

(4) Abbiamo il diritto di rivendicare la priorità cronologica di questa dottrina (circa il male) da noi svolta nel saggio *La Morale in Rivista di Psicologia*, settembre-ottobre 1906. — Poi, in *La Trascendenza* (Torino 1914) cap. V e VI.

male, anche la mia verità e il mio bene di oggi diventeranno in un futuro sviluppo del mio spirito errore e male. Quindi, è vero, come costoro sostengono che l'errore e il male non esistono mai, perchè esistono solo, non nel presente, ma nel passato (alorchè cioè *saranno* visti come tali) ossia quando non ci sono più, come non c'è più, il passato. Ma del pari — ed è ciò che costoro non vogliono confessare, ma che pure scaturisce ineluttabilmente dalla loro teoria — la verità ed il bene si trovano sempre nella condizione di non esistere *ancora*, come non esiste ancora il futuro, appunto perchè si trovano eternamente nel futuro. La mia verità e il mio bene di oggi saranno infatti domani errore e male di fronte a un altro mio vero e bene che mi spunterà nel futuro; e ciò proseguirà eternamente. E quello poi che mi risulta in questo punto verità e bene — ed è questa l'unica esistenza che ha per costoro il vero ed il bene — è alla sua volta irreal, perchè nel momento in cui l'afferro come verità e bene, ecco che come tale è passato, è diventato errore e male: è passato, ossia non c'è più; è passato per essere sostituito da un nuovo presente di verità e bene che alla sua volta nel momento in cui voglio saldamente afferrarlo è esso pure passato e non c'è più, mentre anche nel suo scorrevole momento di esistenza non può avere nessuna seria realtà per me giacchè so *fin d'ora* che tra un momento non sarà più e diverrà errore e male, come è accaduto della mia verità e del mio bene di ieri. Il male non è sostanziale dicono costoro. Esso è l'ombra del bene, della volontà buona, che, sorgendo, lo fa diventar male. Ma non vogliono ammettere che dalla loro teoria necessariamente discende che altrettanto non sostanziale, altrettanto semplice ombra è il bene. Perchè, come *quel* male (che era bene) è divenuto male solo perchè è sorto il giudizio buono che lo ha va-

lutato come male (e insieme lo ha fatto cessare) così *questo* bene diventa male quando fra poco sorge il giudizio ancora più buono che come tale lo valuta, e quindi, con ciò, anch'esso cessa. Male e bene, verità e errore, si scambiano dunque incessantemente le parti. Tenendo l'occhio al futuro (che però non ha esistenza, perchè non l'ha *ancora*) voi dite: tutto è bene e verità, perchè non c'è che il fluire nel presente d'un eterno meglio e d'un eterno più vero. Ma tenendo l'occhio al passato (che per il fatto di non aver esistenza, perchè non l'ha *più*, non è in peggiore condizione del futuro che non l'ha *ancora*) si ha uguale diritto di dire: tutto è male ed errore, perchè tutto il bene e il vero fluìto dal futuro è diventato male e falso di fronte al sorgere d'un nuovo, però ugualmente effimero, bene e vero. — Sostanzialmente il principio di tale dottrina è giusto. Ma per quale strano contorcimento di idee vogliono i sostenitori d'una teoria come questa, che è in tutta evidenza radicalmente scettica, usare appunto di essa per gonfiarsi le gote e arrotondarsi il petto del più intollerante assolutismo? ¹

Ora, l'applicazione di questa dottrina all'obiezione suesposta risulta semplice e chiara. Diceva l'obiezione: ogni uomo riconoscerà qualche fatto come meritevole di pena e quindi riconoscerà che se lo compie *dovrà* essere punito. Ma no, siamo ora in grado di rispondere. Potrà un uomo riconoscere che in astratto e in generale un fatto, o meglio una certa classe di fatti, merita pena. Ma il fatto da lui

(1) Il Gentile (*La Riforma* ecc. p. 250) scrive: « La dialettica non nega la verità della verità ma la fissità della verità ». Quasi che ci fosse differenza tra il negare la verità e il negarne la fissità! È il solito giuocherello. Ciò che risulta vero cambia di continuo: oggi è questo, domani quello, posdomani quell'altro. Ma a queste cose cangianti, diverse ed opposte si applica sempre la parola composta d'un *v*, d'un *e*, d'un *r*, e d'un *o*. Quindi il vero è assoluto. Nell'*Eutidemo* si leggono degli scherzetti più spiritosi!

ora compiuto è un fatto particolare, avvenuto in condizioni speciali, dissimile da ogni altro, con ogni altro inconfondibile. Egli ha compiuto non un omicidio in generale, ma questo particolare omicidio venuto alla luce in condizioni e circostanze sue proprie, che, tali e quali, non ci furono mai e non ci saranno mai in alcun altro omicidio. Questo gli risulta. E gli risulta quindi che l'omicidio da lui commesso, quando (per dirla col Croce) esisteva « come fatto positivo », era « non già male, ma bene »; ossia era il fatto che, date quelle particolari circostanze, egli vedeva, e non poteva non vedere, come la cosa migliore da farsi. *Ora*, sì, potrà vederlo come delitto. Ma non *allora*. *Allora* lo vedeva come da farsi, ossia bene. Come può adunque riconoscere di *dover* essere punito? *Dover* essere punito per aver compiuto ciò che (allora) era il bene? Punito per il bene? Perchè? Forse perchè *altri* lo scorgeva fin da allora come male? Impossibile ammetterlo; perchè o questo *altri* sa che « per giudicare bisogna porsi nelle condizioni della persona giudicata »¹ ed effettivamente si pone nelle condizioni in cui si trovava il delinquente quando commetteva il delitto, e allora vedrà come questo e quindi dovrà assolverlo; o si rifiuta di mettersi nelle condizioni del giudicando e vuol giudicarlo rimanendo chiuso nel proprio punto di vista, ed ecco allora la volontà altrui che si impone alla mia senza che questa « ne sia persuasa », dunque niente coincidenza di legge e libertà. Forse dovrò essere punito per il *bene d'allora* perchè *ora* lo scorgo anch'io come male? Se mai, dunque, solo quando ciò accade. Ma neppure. Perchè, se così, dovrei ammettere che anche per ciò che scorgo *ora* come bene, e appunto con la stessa evidenza con cui scorgevo *allora* come bene ciò che *ora* scorgo come

(1) CROCE, *Filos. della Prat.* p. 140.

male, anche per il mio bene presente insomma, cioè per il bene *tout court* (chè il bene ha in questa teoria solo tale esistenza puntuale dell'inafferrabilmente fuggevole momento presente), io potrei dover essere punito, quando, sviluppandosi il mio spirito, ciò che scorgo ora come bene diventerà male anche per me, bensì per me male non punibile perchè giustificato dall'evidenza che ora che lo faccio lo apprendo come bene.

Giustamente, quindi, il Simmel (il quale sviluppa anche la fine ed esatta osservazione che la pena non riesce quasi mai a colpir l'*io* nella precisa sfera psichica donde è scaturito il fatto punito ¹⁾ mette in luce che, almeno in un buon numero di casi, la perfetta applicazione del « conosci te stesso », cioè l'intima e piena conoscenza della propria colpa, porta con sè altresì la conoscenza che essa è un necessario prodotto psicologico delle circostanze e ce la fa quindi scorgere come inevitabile; sicchè, lungi dal migliorarci moralmente, il « conoscere sè stessi » facilita la sistemazione della colpa nell'intero sistema del nostro essere, ce la fa apparire quale una parte costitutiva di questo, e ci fa quindi sentire come una *diminutio capitis* il cacciarla da noi ²⁾. La stessa esigenza poi — egli avverte — di essere giudicato dai propri pari implica il concetto « che il fatto non trova per nulla esternamente a sè il criterio (*Massstab*) del suo valore, che nessun insieme di principi universali coglie precisamente le sue particolarità e caratteristiche », che ci si rifiuta insomma di sottoporci a principi universali, i quali rappresentano una legislazione a cui la personalità non ha cooperato e che essa non riconosce quindi come vincolante, cioè l'impersonale che vuol diventar misura (*Massstab*) del

(1) *Einleitung in die Moralwissenschaft*. cit. vol. II, p. 223.

(2) *Id.* vol. II p. 238-240.

personale; mentre il sentimento della personalità respinge la sottoposizione a principi universali, « si sente come assoluta personalità, che non può essere uguagliata a nient' altro e non può quindi essere ricondotta sotto un concetto universale » ¹. — L'impossibilità di sottoporre l'individualità e il fatto da essa compiuto a principi universali; che altro vuol dire se non che non si può giudicare? L'esigere il giudizio dei propri pari; che altro vuol dire se non che nessuno può giudicarmi, all'infuori di me, e che il giudizio su di me dev'essere abbandonato a me? Solo io, infatti, sono il vero e preciso mio proprio pari.

Ma esponiamo la cosa a modo nostro. Ogni delinquente che possedesse la potenza rappresentativa degli stati interiori d'un Dostoiewski, riuscirebbe sempre a rendere luminosamente visibile al giudice che nel momento in cui compì il delitto, un processo turbinoso che ha trasportato il suo animo o una sottile ma invincibile seduzione che vi si è lentamente insinuata, gli faceva vedere le cose in maniera da rendergli irresistibilmente evidente che il fatto delittuoso era da compiersi. *Ora* egli stesso, può darsi, ne inorridisce. Ma *allora* quel delitto era, con ineluttabile chiarezza, la cosa da farsi, la cosa senza la quale la vita di chi l'ha commessa sarebbe stata monca, vile, mancante, sciocca. Certo, noi riluttiamo ad ammettere che questo sia lo stato d'animo del delinquente. Eppure dovremmo esserne resi accorti da ciò che accade in noi stessi. Nessuno di noi ha commesso dei delitti. Ma ognuno di noi avrà commessi dei « trascorsi di gioventù ». Noi li vediamo *ora* tali. Ma, poichè possiamo esplorare anche gli angoli più riposti della nostra coscienza, vediamo anche perchè li abbiamo *allora* commessi. Ci soc-

(1) *Id.* vol. I p. 206-7.

corre qui un'espressione efficace del Fraccaroli. Il vecchio, egli dice, non comprende più il suo amore d'un tempo, ma lo comprenderebbe se sapesse rivivere « la sua incapacità di concepire la vita senza di' esso » ¹. Ora, se riviviamo questa, noi comprendiamo, non solo il nostro *amore* d'un tempo, ma i nostri *amori*, e il vino, e il giuoco e i bagordi, ovvero quella maledetta (ora) passione per la musica che ci ha fatto sprecare tanto tempo e danaro, quella insulsa (ora) passione per la letteratura per cui non ci pareva d'essere uomo bennato se non eravamo al corrente con l'ultimo romanzo, quella nefasta (ora) passione per la politica che ci consumò tanta energia. Comprendiamo tutto questo, perchè ci ricordiamo che per tutto questo del pari stava *allora* la nostra « incapacità di concepire la vita senza di' esso ». ² Ebbene per la coscienza del delinquente, un po' più infelice e mal fatta della nostra, stava appunto nel momento in cui compiva

(1) *L' Educazione Nazionale*, p. 264.

(2) Un esempio impressionante di questo senso d'incapacità a concepire la vita senza una certa cosa, e, nello stesso tempo, del profondo variare, anzi capovolgersi, da un *allora* ad un' *ora* di siffatto senso d'incapacità, ossia un esempio dell' irresistibile evidenza con cui la medesima azione ci si presenta sotto i due opposti aspetti del « da farsi » del « da non farsi », ci è in taluni casi fornito da ciò che Ovidio in *Amores* I, 5 adombra con le parole: « cetera quis nescit? ». Questo *cetera*, immediatamente prima, risulta la cosa supremamente desiderabile, la cosa che c'è al mondo maggiormente « da farsi », e il rinunciare alla quale sarebbe una « pazzia ». E più si esita, si tenta di resistere e si delibera se sì o no, più il *cetera* si impone come evidentemente così. Passano tre o quattro secondi. Ed è come se una manovella magica girando improvvisamente, avesse cangiato ai nostri occhi le immagini d'un cosmo-rama. Tutta la visuale è sovvertita. Ciò che risultava allora la cosa supremamente desiderabile, risulta ora una cosa disgustosa, ciò che risultava « pazzia di rinunciarvi », risulta ora: « quanto avrei fatto meglio a lasciar andare! che animale sono stato! ». E l' *allora* in cui *ora* ci risulta di essere stato questo animale risale a due minuti fa. Ma altrettanto violento, radicale, irresistibile è il cambiamento di visuale inverso. Esso si può vedere magnificamente rappresentato da France in *Thais* p. 338 e seg.

il delitto, e rispetto a questo, ciò che stava per la nostra rispetto ai nostri « trascorsi di gioventù » quando noi li compivamo: l'incapacità di concepire la vita senza di essi. Come potrebbe, dunque, il delinquente, secondo vuole Kant, riconoscere con la sua ragione pratica di *dover* essere punito per aver fatto ciò senza di cui non poteva concepire la vita? Come può essere « persuaso » della pena e non anzi persuaso che la pena che lo colpisce è sempre ingiusta, sempre violenza da tribunale dell'Inquisizione, sempre tale che con essa non coincide la sua volontà razionale, la sua ragion pratica, la quale gli mostra invece che la pena non risponde al vero stato della sua coscienza del momento del delitto? Come non potrà egli — e come non potremo noi, se cerchiamo di profundar veramente il pensiero nel labirinto oscuro della coscienza delittuosa — non ripetere le parole di Balzac? « Ogni volta che la terribile giustizia umana ha sguainato la sua spada sul collo d'un uomo, io mi son detto: le leggi penali sono state fatte da gente che non ha conosciuto la sventura ». 1 Come non condividere la ripulsa che della ritorsione, dell'espiazione, della rappresaglia, dell'odio, insomma in sostanza d'ogni giustizia, fa il poeta, il cui intuito sa penetrare profondamente la realtà del cuore umano?

E l'odio è stolto, ombre dal volo breve,
tanto se insorga, quanto se incateni;
è la Pietà che l'uomo all'uom più deve;
persino ai re; persino a te, Luccheni. (2)

E a conferma di ciò, a conferma che il delinquente non può mai riconoscere di meritare la pena, a conferma che tale non riconoscimento proviene

(1) *Le Lys dans la Vallée.*

(2) PASCOLI, *Nel Carcere di Ginevra* (in *Poemeti*).

non dal pervertimento e dalla passionalità della sua volontà, ma proprio da una volontà razionale, basterà accennare come, non solo il delinquente, ma altresì dei terzi assolutamente disinteressati e certamente scevri da quel pervertimento e da quella passionalità — p. es. i criminalisti della scuola positiva — pensano appunto che egli non *debba* essere punito, adducono delle ragioni, certo non inquinate dall'interesse personale che si potrebbe credere offuschi il giudizio del delinquente circa il suo caso, per cui egli punito non *deve* essere, costituiscono insomma una ragion pratica pura (cioè che non si può sospettar traviata dalla tendenza criminosa) la quale non ammette per il delinquente una condanna, giacchè i succedanei proposti dalla criminologia positiva non sono condanne.

Il delinquente, dunque, non può mai essere razionalmente « persuaso » della sua pena. E allora con quale serietà si può sostenere che la pena è medicina e che serve a far diventare interiore il volere buono o la volontà universale? Poichè la pena è, e non può non essere, come s'è visto, agli occhi del reo, sempre ingiustizia e forza brutta, invece di essere medicina che lo guarisce, essa non farà che accendere l'acrimonia, diffondere sul suo spirito l'acido corrosivo del pensiero che egli ha subito una enorme violenza, incitarlo quindi contro la società, costituire il suo fomite più fecondo e la sua scuola più sicura di nuovi delitti; e così si vede essere nel fatto. E del pari, poichè la pena è pel delinquente sempre ingiustizia, invece che servire, come la chiacchiera idealistico-assoluta pretende, a fargli diventar interiore il volere buono o universale, non servirà che a farlo insorgere con più cupa e rattenuta violenza contro la volontà o ragion pratica che non è la sua e che vuole imporsigli e introdursigli a forza, ieri col cavalletto e le tanaglie roventi, oggi con la

reclusione o l'ergastolo — tutti tormenti corporei per piegarlo ad una volontà o ragione a lui estranea e che egli non vuol riconoscere. Non servirà che a farlo insorgere e irrigidirlo e renderlo interiormente ribelle a quella stessa guisa e per l'identica ragione che abbiamo visto le minoranze, quanto più ributate nel torto e perseguitate, tanto più ostinarsi nella certezza della superiorità, della nobiltà, della verità del loro modo di pensare ¹.

Da questa fondamentale contraddizione del diritto penale scaturiscono le accessorie. Se anche la pena non fosse intrinsecamente irrazionale perchè è la più assoluta negazione della coincidenza tra legge e libertà, lo sarebbe perchè non c'è possibilità di proporcionarla. Siccome la pena, anche quando è concepita quale medicina o quale stromento d'interiorizzazione del volere buono, è sempre un male inferto in ragione del male compiuto, siccome essa vuol sempre essere, per usare il linguaggio hegeliano, la negazione della negazione del bene com-

(1) Il Bosanquet, nel suo recentissimo importante volumetto *Some Suggestions in Ethics* (Londra, Macmillan, 1918) ripresenta la teoria con qualche tratto diverso. Il principio della pena è sempre per lui la negazione, l'idea che un certo fatto (se non si vuole che la norma malvagia rimanga e persista) dev'essere annullato, *undone* (p. 189, 190, 191). Se non che egli accentua il lato sociale di quest'opera di negazione. La pena, per lui, non mira alla riforma o all'intimidazione del reo, ma è la «negazione d'una cattiva volontà mediante la reazione della volontà sociale pel bene» (p. 195 e v. anche p. 198). — Questo prospettare la «negatività» della pena sul campo sociale anzichè individuale, non risolve la questione. In primo luogo, trascura il punto di vista dell'individuo, che è pure ineliminabile. Poi, che cos'è questa «volontà sociale» o «volontà morale generale»? La totalità delle volontà individuali, dunque anche di quella del reo. Se la negazione deve avvenire per opera della volontà sociale e in essa, deve avvenire in tutte le sue parti, non per opera d'una parte soltanto per quanto grande. Si faccia il paragone (che il Bosanquet ama) con lo spirito individuale. La «volontà morale generale» mia può voler punire, cioè negare, il pensiero singolo peccaminoso (il reo e la sua volontà). Ma per ciò bisogna che questo non persista ribelle, ma che s'induca, esso stesso, a negare sè medesimo, ossia si riformi. E siamo quindi al punto di prima.

più dal delinquente, e quindi dev' essere un male correlativo a questo male che è la negazione del bene (precisamente a quella guisa che è dolore, ossia male, la cura medica che vuol negare il male della infermità) così la pena è sostanzialmente sempre taglione. Lo sostiene apertamente Kant ¹, come era naturale, perchè, secondo osserva Renouvier, la legge del taglione consiste nel far sopportare al colpevole « l' effetto della sua massima eretta in legge generale » ², ossia è la trasposizione nel campo penale d' una essenziale teoria kantiana. Ma appunto perchè la pena ha in sè sempre del taglione, l' impossibilità, nascente dalla diversità delle condizioni del reo e della vittima, di rendere col taglione la pena proporzionale al reato — per cui, ad esempio, il ladro che deruba un ricco del portafoglio avrebbe il diritto di dire: accetto la generalizzazione della massima, accetto il taglione; mettetemi nella condizione del ricco e privatemi del portafoglio — questa impossibilità di effettiva proporzione, colpisce ogni pena.

« La legge è uguale per tutti » e quindi impone di infliggere la stessa pena per lo stesso reato senza riguardo alla persona che l' ha commesso. Ma (come già mise in chiaro molto efficacemente il Bovio) per diverse persone la stessa pena non è più la stessa: « trovisi la comune misura correttiva tra l' animo di Virgilio e quello di Capaneo! »; e nemmeno lo stesso reato è mai lo stesso perchè ciò di cui esso priva la vittima ha, secondo le condizioni di questa, un pregio diversissimo: « quante vite doveva avere il soldato che uccise Archimede per pagarne quest' una? », e intanto il « medesimo colpo torrà di mezzo e l' uccisore d' un uomo che valeva un popolo

(1) *Dottr. del Dir.*, trad. cit. p. 143.

(2) *Science de la Morale*, ed. Alcan, v. II p. 202.

e l'uccisore d'un *entomata in difetto* ». E se è vero che colui che caduto nella disperazione « non perde gran fatto se altri il previene d'un' ora o due », anzi « l'uccisore gli risparmia un ufficio e un mestiere tristissimo », se è vero, insomma, che mai le vite, che l'omicida spegne, « hanno ugual valore », per quale ingiustissima giustizia — si può aggiungere a queste considerazioni del Bovio — punire con la stessa pena chi uccide un vecchio od un uomo maturo, un bambino od un giovane, vale a dire chi sottrae una quantità di vita che, anche secondo le tabelle di mortalità, è diversa?

Queste, alcune soltanto delle infinite e inestricabili incoerenze accessorie del diritto penale, sulle quali domina quella suprema della recisa sconcordanza in esso di legge e di libertà. Le une e l'altra ci autorizzano a concludere con le parole dello stesso Bovio: « il diritto penale essere un'entità intrinsecamente assurda cioè contraddittoria ne' termini ».

5.) *Il Diritto Internazionale — I traffici sempre « pezzi di carta »*

Ma dove la filosofia giuridica di Alcibiade può celebrare i suoi fasti è nel diritto internazionale.

Si dice che il diritto internazionale è imperfetto perchè manca di coazione. È questa una prova — la quale si riflette in generale sui rapporti tra i cittadini e lo Stato, tra volontà degli individui e volontà della legge — che mediante il libero confluire delle volontà singole non si forma affatto una « volontà generale », che libertà e legge non coincidono, che la coazione (cioè non la volontà generale,

(1) *Saggio critico del Diritto Penale* (Napoli 1877 p. 32 e *passim*).

ma una particolare che si impone) appartiene alla essenza della formazione statale, dal momento che si riconosce che essa sarebbe necessaria anche al formarsi d'uno Stato di Stati. E in realtà la storia ci attesta (si pensi solo al mondo romano) che il formarsi d'una comunità tra nuclei sociali o politici separati e diversi, cioè il costituirsi d'uno Stato di Stati, si operò sempre non mediante il libero confluire delle volontà singole dei popoli, ma mediante la conquista ossia la violenza.

L'imperfezione, insomma, che si riscontra nel diritto internazionale per la mancanza della coazione dimostra che non è la libertà che forma la legge, vale a dire che la legge non nasce dall'essere liberamente voluta da tutti (dalle volontà razionali di tutti); giacchè i rapporti tra Stati ci attestano che finchè la libertà resta tale, cioè finchè non è soppressa da una forza capace di imporle la legge, la libertà non è legge, non dà a sè la legge, anzi nega costantemente la legge. Ci attestano che le leggi (i trattati) sono per la libertà « pezzi di carta ». Ci attestano che la volontà libera, quando cambia, non si riconosce più vincolata (come abbiamo visto che deve razionalmente avvenire anche nel contratto) da ciò che essa era un tempo, cioè qui dal trattato; e qui questo non riconoscimento, stante l'esistenza piena della libertà, cioè la mancanza d'una forza che la assoggetti, può sempre divenire, e infatti avviene sempre, effettivo.

La storia diplomatica è storia dell'infrangimento d'ogni trattato, cioè documentazione che per la libertà, finchè non è repressa, finchè può, ossia finchè è libertà, non esiste legge. Documentazione di questa verità (così elementare che ogni uomo di mondo riderebbe pensando che noi filosofi perdiamo il tempo da un lato ad asserire l'opposto, dall'altro a dimostrarla lungamente) che la legge e la libertà

non solo non coincidono, ma si escludono a vicenda. E di tali infrangimenti di trattati noi ne abbiamo visto tre in brevissimo tempo: quello della neutralità del Belgio, quella della Triplice Alleanza, e quello dell'alleanza russo-francese. Quest'ultimo è, dal nostro punto di vista, di gran lunga il più istruttivo.

Tutto ciò che abbiamo detto circa il doppio ordine di irrazionalità del contratto (quello derivante dall'ammettere il diritto di rescissione unilaterale o ripudio, e quello derivante dal negarlo): tutto ciò che abbiám detto circa la costituzione, e, in genere, circa la « volontà generale » e la sua impossibilità; getta e riceve insieme vivissima luce in questo campo del diritto internazionale e specialmente nella questione della rottura dei trattati.

Il contratto risulta irrazionale — si disse — perchè è assurdo che un momento di volontà dell'individuo, che non è la presente sua, possa soggiogare e vincolare quest'ultima. Ora, ciò acquista un'irresistibilità di evidenza quando si tratta di quell'individuo in grande che è lo Stato — e di qui proietta nuova forza probatoria sulla sua applicabilità anche al caso del contratto tra individui. La Francia entra in una guerra non sua per tener fede al trattato con la Russia. Quando vi è bene immersa, la Russia vien meno essa al trattato e si ritira dalla guerra. Si può immaginare un tradimento più ignobile? Ma l'attuale sfera o momento di volontà del popolo russo, può rispondere: la sfera o momento di volontà russa (quella rappresentata dal governo dello Czar) che ha voluto il trattato e la guerra non è la sfera o momento di mia volontà attuale. Perchè un momento di volontà non mio presente deve soggiogare questo? Ciò è, come si vide, irrazionalità e forza brutta. Quel governo — dice la voce di quelle che il Panzini chiamerebbe le « foreste ver-

gini » ¹ — non era *me*, non rappresentava *me*, esprimeva una volontà altra dalla *mia*. Era dunque quella espressa dal governo dello Czar, volontà della Russia, « volontà generale »? No, perchè non comprendeva la *mia*. No (aggiungeremmo noi) perchè la « volontà generale », come si vide, non esiste mai, ed esiste solo volontà di molti, di pochi, di uno, che si impone alle volontà rimanenti. In quel tempo, era la volontà d'un certo gruppo di pochi (e poniamo anche di molti, chè il caso non cambia) che si imponeva agli altri e si affermava arbitrariamente « volontà generale ». Ora è la volontà d'un altro gruppo di pochi (o di molti) che fa la medesima cosa, e con lo stesso grado di legittimità o illegittimità. Con lo stesso arbitrio o con lo stesso diritto del governo precedente, questo afferma di essere la Russia e di esprimerne il volere. Se la *mia* volontà — può proseguir a dire la voce delle « foreste vergini » — dovesse sottoporsi ad una volontà che era altra da essa, non c'è più libertà e più razionalità. Come una sfera di volontà e ragione, prima inavvertita e sepolta nel fondo, poi venuta a galla nell'individuo al momento dell'esecuzione del contratto, dice: io non devo razionalmente soggiacere a una volontà che non è *mia* (quella della stipulazione), così una sfera di volontà d'un popolo, sepolta nel fondo al momento della stipulazione del trattato, venuta a galla al momento dell'esecuzione, contesta ugualmente la razionalità di soggiacere a una volontà altra da essa. Si può forse negare il fondamento razionale di tale contestazione?

La volontà d'un popolo diventa dunque legittimamente « altra » come quella d'un individuo: lo diventa, sia con le rivoluzioni, sia, quando il mutamento è « ufficiale », con l'abdicazione d'un re o il

(1) V. più oltre pag. 192 n. 1.

cambiamento d' un ministero. Lo stesso popolo che ha, poniamo, voluto la guerra, col rientrar nell' ombra d' alcuni personaggi e l' emergerne di alcuni altri, diviene il popolo che ha sempre voluto la pace, e che protesta di non dover essere punito perchè la sua volontà di *allora* — dei suoi rappresentanti di *allora* — fu per la guerra; e con la medesima buona ragione con cui, com' è visto, l' individuo sempre rifiuta di riconoscere d' essere legittimamente punito per la sua delittuosa volontà d' *allora*. Con ciò il popolo mostra veramente di essere (come appunto, del resto, l' individuo) tante latenti volontà e ragioni diverse e in conflitto, delle quali volta a volta una ne emerge mentre un' altra si sommerge, ciascuna essendo sempre, e legittimamente o illegittimamente, la sua volontà. — E lo stesso fatto ci si può presentare esemplificato in casi che ce lo prospettano forse in modo ancor più stringente. Se la mia volontà d' un tempo, ossia la volontà che io avevo in un' altra età, non può razionalmente vincolare la mia volontà di ora, ossia la volontà che io ho nella mia età presente, come può razionalmente la volontà che ha un popolo in un' età, cioè quella d' una sua generazione, vincolare la volontà del popolo in un' altra età, cioè quella della generazione successiva?

E queste sono le ragioni per cui avviene che lo stesso popolo vuole e dice le cose più opposte; che le cose più opposte si possono far sempre dire allo stesso popolo, sempre (e con uguale verità o falsità) dichiarandole volontà del popolo; che si vedono le assemblee di quelli che sono i rappresentanti dello stesso popolo esprimere la volontà di questo nei modi più impensatamente, improvvisamente e profondamente cangianti: ieri votare l' annessione ad uno Stato, oggi il distacco da esso e l' alleanza con quelli che furono i suoi nemici, ieri indirizzi di fedeltà ad un re, oggi detronizzazione. Tutte o nessuna del

pari « volontà del popolo », a seconda della visuale che si prende, del « popolo » che si guarda, di ciò che s'intende per « popolo »; — tanto è serio pensare, alla possibilità di quella cantafiera idealistico-assoluta che è la « volontà generale ».

Ora, nel diritto civile, il contratto resiste; ma resiste per vie irrazionali, cioè per opera della forza bruta (l'usciera), la quale sopprime la libertà che più non vorrebbe. Senza questa irrazionalità il diritto civile sarebbe annientato. Ma tale annientamento è appunto ciò che accade nel diritto internazionale. E vi accade perchè, mancando la forza che possa far rispettare il contratto, cioè sopprimere la libertà che più non vorrebbe, la libertà resta sovrana. E allora la legge (il trattato) viene continuamente a cadere. Il diritto internazionale è quindi annientato come diritto, come legge, appunto perchè è l'impero della libertà che non può essere regolarmente forzata — tanto legge e libertà coincidono! E annientato perchè se e in quanto la razionalità è libertà, ossia sta nell'accettazione solo liberamente voluta d'una norma e nella reiezione di questa quando è meramente imposta alla *mia* volontà dal di fuori di essa, il diritto internazionale sarebbe, in questo senso, il regno dell'assoluta razionalità: poichè in esso, se si ha la forza, si fa quel che *veramente* si vuole, poichè in esso, a differenza che nel diritto interno, questa forza si può averla, perchè cioè in esso l'individuo-Stato contrariamente all'individuo-uomo, ha la possibilità (ossia può avere la forza non sicuramente, costantemente e normalmente repressa da una forza di gran lunga maggiore) di non accettare e di non fare se non ciò che liberamente vuole, se non ciò che vuole ogni sua sfera o momento di volontà che diventa attuale e presente, che qui nessuna forza possente, permanente e regolare esiste che possa obbligarla a sottoporsi a un momento

di volontà altra e passata. Regno dell' assoluta razionalità che è però nel medesimo tempo regno dell' assurdo appunto perchè annienta sè stesso, perchè cioè quel che nel diritto civile è il mero razionale in idea ma nell' istesso tempo l' impossibile in fatto — cioè la facoltà di « ripudio », la libertà di risoluzione unilaterale del contratto (trattato) — questa libertà che distrugge contratto e diritto — qui proprio in linea di fatto si può spesso realizzar pienamente. Ma con ciò l' altra irrazionalità — che nel diritto civile è tolta via da quella di tenere la volontà presente soggiogata ad una volontà passata — l' irrazionalità cioè per cui un contraente è impedito dal continuare nell' estrinsecazione della sua libera volontà pel fatto che la libera volontà dell' altro non vuole più — questa irrazionalità, che qui nel diritto internazionale è il tradimento, ha necessariamente in esso, per la mancanza di forza da cui la libertà sia repressa, libero corso.

L' impossibilità della « giustizia » internazionale

Invero, circa gli Stati in generale vale ciò che osserva Hegel parlando di quelli greci, cioè che essi sono come individui in istato naturale che non possono ridursi ad unità ¹. Se fosse vero che la società, lo Stato, la legge si costituisce mediante il confluire delle volontà razionali dei singoli, di cui il contratto sociale è il simbolo, noi dovremmo vedere operarsi tra gli Stati, che stanno in piena luce sotto i nostri occhi, ciò che si sarebbe operato nelle

(1) « Die Staaten sind kleine Natur-Individuen die sich nicht zu einem Ganzen vereinigen könnten » (*Vorles. ü d. Gesch. d. Philos., Werke* Berlino 1840 vol. 13 p. 171).

nebbie della preistoria fra gli individui: il formarsi del « contratto sociale », il costituirsi della « volontà generale ». Ma ciò non avviene. Nel campo del diritto internazionale scoppia invece in tutta la sua evidenza e violenza e perdura insopprimibile il particolarismo e la separazione incolmabile delle volontà e delle ragioni divise nel profondo, non in quanto volontà capricciose o ragioni non illuminate, ma nella loro più coscienziosa e viva concezione della giustizia. Qui torniamo a vedere con chiarezza ancor più lampante che non c'è una sola giustizia, perchè le visuali diverse dei popoli al riguardo dipendono da principii sommi irriducibili, tanto poco sottoponibili ad un' unica stregua di giudizio, quanto se fossero principii di esseri formati e abitanti in pianeti diversi. Dove la comune misura tra i principii di giustizia degli abitanti di Marte e di quelli di Nettuno? E dove la comune misura di giustizia « obbiettiva » tra la « giustizia » del diritto di nazionalità e quella del diritto di espansione, tra quella dell' autodecisione dei popoli e quella del mantenimento della compagine storica degli Stati? Sono criteri, punti di partenza diversi, al di sopra dei quali non c'è un criterio unico alla cui stregua si possa giudicare d' entrambi. Sottoporremmo Marte e Nettuno al giudizio d' un medesimo tribunale? ¹

Da ciò l' impossibilità dell' arbitrato. Avremmo accettato, p. es., per atto della nostra libera e razio-

(1) Per quanto riguarda gli avvenimenti del tempo in cui viviamo ci è spesso difficile, perchè noi siamo parte in causa, riconoscere che nell' interpretazione della giustizia internazionale nei modi più opposti c'è ragioni per tutte le parti e per tutte le convinzioni. Con più agevole obbiettività, lo scorgiamo riguardo avvenimenti d' un passato lontano. Si legga, p. es., Tucid. I 71, 72, II, 53. Chi ha ragione? I Plateesi o i Lacedemoni? I Plateesi o i Tebani? Manifestamente entrambe le parti hanno ragioni inconfutabili, entrambe hanno ragione. E nel suo potente realismo, Tucidide (come Euripide) sembra si compiaccia di mettere artisticamente in vista questa isostenia di ragioni.

nale volontà, l'arbitrato per la questione di Trento e Trieste? Ma chi poteva essere arbitro? Da quale dei due principii opposti (nazionalità, compagine statale storica) avrebbe dovuto partire per giudicare? Per affidargli l'arbitrato sarebbe bisognato che avessi saputo questo, che avessi saputo cioè se egli accettava il *mio* principio di giustizia, ossia che avessi saputo preventivamente che egli avrebbe dato ragione a me. L'arbitrato, quindi non può che essere un mezzo per sconciare e diminuire il mio pieno diritto, cioè per accomodare le cose a danno del diritto, a violazione della giustizia (ossia del *mio* irriducibile e incommensurabile principio di giustizia). Arbitro non posso essere che *io* — avrebbe detto l'italiano — o chi so già prima che dà ragione a me, ossia accetta il mio principio di giustizia internazionale; *io* che, in base a tale mio principio, vedo il mio diritto e ne sono sicuro (e, certamente, *se* il principio è accettato il diritto ne segue). Ma la stessa cosa avrebbe detto l'austriaco. E tra le due ragioni assolutamente irriducibili ad una comune misura, non c'è possibilità che di guerra, come, rispetto alla questione qui accennata, dimostrarono i fatti, chè solo dalla guerra inevitabilmente si attese il trionfo, non già *della ragione* (poichè, come a più riprese si vide, *la ragione* non esiste) ma di *una* delle *due* ragioni — fortunatamente, *la nostra*.

Ma da questo punto di vista, alcuni episodi della grande guerra avrebbero dovuto costituire uno dei più importanti insegnamenti di filosofia del diritto, anzi di filosofia generale, perchè hanno messo in chiarissima luce l'altro fatto, che abbiamo già precedentemente rilevato, e cioè che anche dove sembra esistano principii comunemente accettati, tale comunità di accettazione riguarda solo i segni alfabetici e lessicali con cui il principio si formula; che, vale a dire, il preteso universale, che costituirebbe l'essenza del

nostro spirito, non è che un' insensata vuotaggine, un universale di parole, di cui ognuno concretamente forma realtà *toto coelo* diverse.

Uno di questi episodi fu il colloquio a distanza proseguito per parecchi mesi dai capi degli Stati in guerra tra di loro, in cui ciascuno accettava in sostanza i principi generali (p. e. quello di nazionalità) ma scorgendone come pressante e indispensabile applicazione soltanto quella che dovevano farne gli avversari (p. e. per Czernin la « liberazione » dell' Irlanda, dell' India, dell' Egitto, per Balfour quella dei popoli sottoposti all' Austria); — colloquio, in cui gli uomini politici che parlavano, erano veramente l'esponente di *ragioni* opposte: tutti esprimevano *ragioni*, nessuno era fuori del campo della ragionevolezza, ognuno trovava collettività di ragioni che aderiva a ciò che diceva, e pensava ed esclamava: « ha *ragione!* ».

Un secondo episodio è l' accettazione fatta da parte di tutte le potenze nemiche alla vigilia dell' epilogo, dei quattordici punti di Wilson, e il momento di manifesto imbarazzo e sospensione d' animi che ne seguì nei politici e nei popoli dell' Intesa. Momento di incertezza che fece (o avrebbe dovuto fare) toccar con mano che l' accordo sui principi è cosa vuotissima e vana, non vuol dir nulla e non conta nulla, perchè non si sa come siano intesi e applicati in concreto: — ossia che nulla conta ed è la cosa più insignificante e vuota del mondo l' universalità delle categorie, a prescindere dalla materia e contenuto che esse sussumono.

Un terzo episodio è quello della pace di Brest-Litowsk, in cui si vide la curiosa trasmutabilità a cui va incontro in concreto un principio generale, accolto da entrambi gli avversari, come quello dell' autodecisione dei popoli; principio che, accettato da tutti, formò realtà direttamente contraddittorie in

mano agli uni e agli altri. E se per i russi esso significava indipendenza dei popoli e illegittimità delle annessioni, i tedeschi, muovendo pur logicamente sempre da esso, ne fecero scaturire invece appunto l'annessionismo, cioè la possibilità che la frazione di un popolo, quella dimorante nel territorio da essi occupato, decidesse l'annessione alla Germania mediante i suoi organi rappresentativi costituiti durante il permanere dell'occupazione tedesca. Lustra e menzogna di rappresentazione, si dirà. Ma noi abbiamo precedentemente visto che, siccome non si può mai dire che una costituzione sia legale o che un governo sia il vero rappresentante della vera e « generale » volontà d'un popolo, così non c'è nemmeno modo di escluderlo per l'un governo a preferenza che per l'altro. Sicchè invano si cercherebbero argomenti razionali e non suscettibili di ritorsione per sostenere che i consigli costituiti nei territori occupati dai tedeschi rappresentassero la volontà popolare o « generale » meno di quel che la rappresentasse prima lo Czar e ora Lenin; chè il problema della vera ed esatta rappresentazione della volontà d'un popolo — cioè il problema della « volontà generale » — appunto perchè, come s'è visto, *insolubile*, è *risolubile* in tutti i sensi.

Nè meglio all'uopo può servire il plebiscito. Sembra veramente appena credibile che dei partiti composti di uomini, e non di bambini che fanno « li giochi », pensino, per mera convenzione, che sia cosa seria far decidere e dipendere per tutta l'eternità la appartenenza di un popolo a questo o a quello Stato — vale a dire la decisione quale popolo esso sia, se francese o tedesco, italiano o austriaco o slavo — dal fatto che in un dato giorno un certo numero di persone si alzi dal letto con un umore o con un altro, che un cert'altro numero di persone ritragga pel suo commercio un guadagno maggiore di qua o di

là, che alcuni abbiano una febbre che impedisca loro di votare, altri sia ubbriaco o pagato; — e come possano, senza ridere, ritenere che con ciò si manifesti la volontà reale, «razionale» d'un popolo (la quale se mai, per quanto riguarda l'appartenenza politica, si manifesta solo con quel *voto*, non della sua volontà capricciosa, ma costante e scaturente dal suo più intimo spirito, che è la lingua ch'esso parla ¹. Perchè il voto dato nel plebiscito potesse riuscire ad esprimere quella volontà dell'uomo vera, profonda, permanente alla quale il Rousseau, ritenendola erroneamente, come abbiám visto, uguale in tutti, dava il nome di « generale », bisognerebbe che esso voto fosse da tutti dato con coscienza pienamente illuminata, libera da ogni suggestione di qualsiasi passione od egoismo, diretta a manifestare soltanto la convinzione disinteressata e ragionata che ha il votante circa il destino del paese cui egli appartiene. Ma tutti sappiamo che in qualsiasi votazione le cose

(1) Nemmeno questo però è un criterio su cui si possa riposare senza dubbiezze. In sostanza, che motivo *razionale* c'è perchè un territorio occupato da un gruppo che parla una certa lingua od è di una certa razza spetti al popolo di questa lingua e di questa razza? L'occupazione non è una *ragione*. Se i parlanti una certa lingua si siano a poco a poco introdotti in un territorio che si incunea entro quello dei parlanti una lingua diversa, così da formare in esso la maggioranza, quel territorio spetterà ai primi, o avranno ragione i secondi di dire: « quel territorio geograficamente ci spetta; non è una buona ragione per togliercelo quella che siano venuti coloro ad abitarlo? ». Se spettasse ai primi, la semplice immigrazione di stranieri, combinata con l'autodecisione, dovrebbe bastare ad alterare la compagine territoriale d'uno Stato, in sostanza a operare una conquista, e il *Gardasee* avrebbe potuto forse diventare a poco a poco regione di legittima appartenenza dei tedeschi. Se spettasse ai secondi, allora il criterio della nazionalità e della lingua, verrebbe posto in non cale. Anche qui siamo dunque manifestamente di fronte ad una impossibilità di soluzione, dovuta alla diversità e all'uguale legittimità e valore dei criteri. È l'etnografia o la geografia e la sicurezza dei confini geografici che deve costituire il criterio decisivo? Nessuno può autorevolmente dirlo. E di qui l'eterna insolubilità (manifestantesi specialmente nei conflitti politici relativi alle zone miste) delle controverse che s'aggirano intorno a questo argomento.

procedono ben diversamente. Ed accadrà quindi in ogni plebiscito che circostanze accidentali, estrinseche, ben altre dal proposito di manifestare col voto una convinzione razionale o pura, determineranno il voto medesimo: la massima parte dei votanti voterà in un senso o nell'altro a seconda che giudicherà che l'aggregazione ad uno o ad un altro Stato sarà di giovamento ai commerci, ai negozi, agli interessi economici di colui che vota; a seconda che saprà che qui o là le tasse o il servizio militare sono meno gravose; o per altre simili considerazioni. In una parola, necessariamente nel plebiscito (come in ogni votazione) viene sempre alla luce quella volontà che il Rousseau chiamava « volontà di tutti », e non mai quella ch'egli chiamava « volontà generale ». La quale, in ogni votazione, è impossibile a decifrare appunto per il suo disperato complicarsi con gli elementi dell'altra volontà.

L'autodeterminazione dei popoli

Da tutto ciò il fatto che la mancanza di obbiettività, che abbiamo precedentemente riscontrata in ogni principio o « categoria » (come, p. es. quella di giustizia), raggiunge nel campo del diritto internazionale il suo grado più alto e la sua più perfetta evidenza. Autodeterminazione dei popoli, per esempio, si afferma. Ma non c'è possibilità di stabilire nè che cosa sia « autodeterminazione » nè che cosa sia un « popolo ».

Che s'intende per « popoli? » Ecco gli Czechi che vogliono separarsi dagli Ungheresi, l'Ucraina dalla Russia, e così gli Italiani dall'Austria, gli Irlandesi dall'Inghilterra. Allora si dice: voi non siete popoli, siete frazioni. E, per vero, che il diritto di

autodecisione debba aver un limite, non sembra dubbio. Perchè altrimenti una regione d' Italia, un' isola, poniamo, avrebbe diritto di votare la separazione dal resto d' Italia e costituirsi in Stato indipendente. Così ogni più piccolo villaggio. Così, anzi, anche la minoranza nei plebisciti: poichè questa si trova esattamente nella condizione d' una regione (p. es. del Trentino nello Stato austriaco) che è minoranza nello Stato da cui vuole staccarsi. Se questa, pur essendo minoranza nello Stato, ha diritto di staccarsi dallo Stato per voler ciò in maggioranza come regione, anche i trenta o quaranta cittadini che nel plebiscito d' annessione votano *no*, o anche i trenta o quaranta repubblicani appartenenti a uno Stato monarchico, o monarchici appartenenti a uno Stato repubblicano, hanno diritto di formare uno Stato a sè staccato da quello a cui i trenta o quaranta milioni della maggioranza hanno votato di congiungersi o godente d' un diritto di extraterritorialità entro la forma politica a cui i trenta o quaranta milioni aderiscono. Altrimenti, se sono (senza, così, « esserne persuasi ») inclusi nello Stato o sottoposti alla forma politica che piace alla maggioranza, il diritto di autodecisione è per essi violato non meno di quel che lo si riconosceva violato rispetto alla Polonia o alla Boemia. Non dite che la legge è (o, se razionale, deve essere) la stessa volontà dell'individuo, ossia, per usare l'espressione del Gentile, la *sua legge*? Ma come può essere così per lo slavo di Trieste o per l'italiano di Zagabria? Come può essere così per una minoranza politicamente dissidente chiusa in uno Stato che essa *non* vuole, che non è quindi la *sua legge*? Per salvare la razionalità della legge, perchè sia legge non imposta ma voluta, perchè il principio di autodecisione sia applicato conseguentemente, è chiaro che occorrerebbe che queste minoranze potessero fare Stato a sè, farsi il loro

Stato nello Stato. Ma ciò significa l'impossibilità d'ogni Stato. — Infine senza un limite nel diritto di autodecisione, proprio esso permetterebbe, come si accennò, ad uno Stato aggressore di annettersi legalmente porzioni dei popoli vinti.

Ma il limite posto dal principio « i popoli sì, ma non le frazioni », non vuol dir nulla, perchè non si riesce a determinare quale sia popolo, quale frazione, e i giudizi intorno a ciò s'incrociano e si contraddicono nel modo più disperante. Per noi, gli Italiani aggregati all'Austria sono popolo, ma per un viennese erano frazione la quale illegittimamente pretendeva ad un diritto di distacco tendente ad annientare lo Stato, come il diritto di autodecisione e distacco che lo Stato italiano riconoscesse alla Sardegna o alla Sicilia. Per gli Inglesi e per noi, gli Irlandesi sono frazione, ma sono popolo per i tedeschi, e così via. Il principio dell'autodecisione adunque, (e lo stesso si dica del principio di nazionalità, anche da parte di coloro che ne fanno il caposaldo della loro idea di giustizia politica, come prova l'aggregazione della Corsica alla Francia e di Malta all'Inghilterra) è un principio che, quand'anche accettato da tutti, è necessariamente dagli uni e dagli altri interpretato con applicazioni e restrizioni che ne fanno una cosa diversa ¹.

(1) Ancora nel settembre 1918 la *ragione* tedesca, espressa in un discorso di Hertling, scorgeva nell'accusa dell'Intesa alla Germania un'esemplificazione del « vecchio proverbio del fuscello nell'occhio altrui e del trave nel proprio », perchè l'Intesa « non finisce più di stigmatizzare la nostra marcia attraverso il Belgio, ma sorpassa come cosa naturale sul violentamento della Grecia », perchè « afferma propugnare la tutela delle nazioni oppresse, ma i centenari dolori e i giustificati lamenti dell'Irlanda non trovano peraltro ascolto in nessuna parte », perchè « il governo inglese che pronuncia con speciale amore le parole *diritto* e *giustizia* ha trovato recentemente conciliabile con essa di riconoscere quale potenza belligerante la canaglia raccogliatrice degli czecho-slovacchi ». Nè questa disformità di realtà, contenuto e significato dei sommi principii o categorie, presentatoci dalla *ragione*, ha luogo solo tra le *ragioni* dei nemici in

Necessariamente, diciamo: perchè anche da uno stesso Stato od individuo questi principii (e ne abbiamo ora accennate le prove per quello di nazionalità) non possono essere interpretati che in una maniera divergente, non rettilinea, con restrizioni e applicazioni che ne formano volta a volta realtà differentissime. Così, per esempio, il partigiano del principio di autodecisione posto dinanzi al fatto esemplificato che la progressiva logica applicazione di questo conduce alla polverizzazione sociale, e alla conseguenza che con esso andrebbe « veramente dissipandosi la stirpe umana in tanti popoli quanti saranno uomini »¹, e richiesto se riconoscerebbe il diritto di autodecisione per cui venti cittadini che la pensano disformemente da un dato governo possano costituirsi in repubblica a sè, comincerebbe certo a dire: « oh, ma ciò... » in quel *ma* accludendo già *in nuce* tutte le restrizioni e particolari applicazioni, inevitabili, ma che annientano il principio. Così, il partigiano del principio di nazionalità uscirà anch'egli nel suo: « oh, ma.... » quando si tratta di vedere se esso sia applicabile all'isolotto che serve di base navale al suo paese o agli arabi d'una colonia. Nessuna situazione è tale che ci si affacci senza equivoci ed incertezze e che in essa la ragione e la giustizia si lascino separare con un taglio netto dal torto: se, ad esempio, ci pareva evidente che l'Austria era un agglomeramento di popoli oppressi, e

guerra. È di uno dei nostri maggiori giornali la constatazione, fatta nel dicembre 1918 a proposito delle simpatie franco-inglesi per le pretese jugoslave, che « tutti i potenti riflettori dell'ideologia occidentale sono puntati sull'Adriatico, come se non vi fossero questioni riguardanti il libero arbitrio dei popoli sul Danubio che specchia Vienna tedesca, in Irlanda e altrove ». Sono fatti questi che sembrano di pura cronaca politica, ma offrono un grande insegnamento filosofico per chi sa trarnelo, finiscono cioè per dissipare quella verginale innocenza speculativa che crede ancora nella « idolologia » (come direbbe il Renouvier) della ragione assoluta.

(1) LEOPARDI, *Storia del Genere Umano*.

ci sembrava che il fatto che gli czechi-slovacchi guerreggiavano contro di essa dovesse esserne per tutti la prova palmare, la situazione dell'Irlanda rispetto all'Inghilterra non ci apparve nè ci appare affatto fornire per noi la stessa prova; e, viceversa, agli occhi di un austriaco quest'ultima situazione assumeva grandi proporzioni e significato decisivo contro l'Inghilterra, quel primo fatto si coloriva come un moto riottoso di secondaria importanza da cui non si poteva trarre la conseguenza che l'insieme del popolo « sano » non fosse « fedele » all'impero. — Ciò che, pertanto, il diritto internazionale pone in evidenza smagliante è che nemmeno per noi stessi, singoli cittadini e Stati, il medesimo principio vuol sempre dire la medesima cosa, ossia che — come s'è visto circa altre contingenze — la nostra stessa individuale ragione, pur cercando di funzionare con scrupolo e coscienza, non riesce mai ad essere in accordo con sè stessa.

Il principio di autodecisione ci pone dunque di fronte a questa forma dell'alternativa implicita nelle osservazioni di Alcibiade: — o il principio si applica conseguentemente, e si va alla dissoluzione più completa, alla sovranità dell'« unico », che deve poter far parte da sè stesso, uscire dalla comunità, dichiararsi popolo a sè (giacchè chi può legittimamente decidere da chi sia costituito un dato popolo? se altri fuori dei singoli individui non c'è più libertà di decisione); — ovvero ciò non si ammette e si vogliono porre dei limiti, i quali non possono che essere arbitrari, e allora si nega nella sua essenza il diritto di autodecisione, nè si può certo pretendere che irrazionalmente precluso oltre un certo limite (p. es. per i venti cittadini dissidenti) possa razionalmente invocarsi entro il limite arbitrario medesimo (p. es. per l'Alsazia-Lorena). Invano si dirà: l'individuo o i tre o quattro individui che vo-

gliono staccarsi, non sono popolo e devono stare col loro popolo. Chi è che dice questo, dal momento che quelli lo negano ed affermano invece di voler fare Stato da sè? Evidentemente lo dicono *altri* per loro, sòno *altri* che lo impongono a loro. Ma se ciò è legittimo rispetto ad uno o quattro individui, perchè non lo sarà rispetto a un gruppo o ad una regione? Allora sarà del pari lecito dire alla Polonia, alla Boemia, all' Ucraina: voi non fate popolo a sè, ma fate parte del popolo tale o tal altro, e lo decidiamo *noi* per *voi*. Dunque: o applicazione del principio e piena libertà (di decidere il proprio destino di convivenza politica) e allora insieme dissolvimento; o limitazione del principio, e allora oltre il limite donde esso è escluso negazione della possibilità di decidere circa la propria appartenenza ad un gruppo politico, cioè negazione dell' indipendenza. O legge o libertà ¹.

L' impossibilità di risolvere la questione dell' au-

(1) Questa antitesi tra legge e libertà, questo fatto che la volontà degli individui non coincide con la legge, ci è, del resto, riconfermato luminosamente dai moti rivoluzionari cui assistiamo in Russia e in Germania (come da quelli del '71 in Francia e da ogni rivoluzione). Provano quei moti che la volontà dell' individuo, quando diventa libera si precipita irresistibilmente a distruggere la legge (l' «ordine») e che invano si attende che da quella libera volontà nasca ancora la legge, che essa spontaneamente si limiti in modo da poter ridar vita alla legge, che il «buon senso», la «temperanza», inducano le volontà degli individui diventate libere con le rivoluzioni ad arrivare sino ad un certo punto e non più in là, a non oltrepassare un certo limite nella distruzione della legge e nella disgregazione. Progressivamente, ogni gruppo di quelli che vogliono arrestare la «libertà» ad un certo limite di legge è travolto da quelli che questo limite di legge non riconoscono e vogliono spingere la «libertà» oltre di esso: i moderati, i girondini, i «maggioritari», sono quasi sempre sopraffatti dagli «estremisti», dai montagnardi, dai massimalisti. Non c'è più limite di legge per la volontà degli individui diventata libera, come le rivoluzioni la fanno. E per ricostruire la legge — ben lungi da ciò che essa possa risorgere, come gli idealisti assoluti pretendono, dalla libera volontà degli individui — occorre la sottoposizione forzata di questa, occorrono gli «atti d'energia», la violenza che rinchioda di nuovo entro sbarre di ferro la libera volontà scatenata.

todecisione dei popoli si radica, insomma, (come s'è dianzi adombrato) sull'impossibilità di stabilire che cosa sia popolo. *Un* popolo esiste veramente? È veramente *qualcosa*? È davvero *un essere*? O non piuttosto « popolo » sarebbe solo un'espressione, un nome comodo se si prende in un senso puramente convenzionale e simbolico, ma falso se si prende nel senso del realismo concettuale, come significante una vera e propria entità? Non sarebbe un puro nome, come, per una certa filosofia, i nomi « causa », « forza », « io », utili se si usano per significare un gruppo di fenomeni, falsi se si intende sostanzializzarli? Il nome « popolo » sarebbe forse, alla stessa guisa, solo la convenzionale e simbolica designazione d'un gruppo di fenomeni — in questo caso di individui *differenti*, ma pel bisogno di ordinamento concettuale considerati *analoghi* e con ciò messi insieme dal pensiero in un gruppo — senza però che esso possa designare un'ipostasi, un'idea platonica, un'entità sostanziale, esistente sopra gli individui stessi? Può il popolo essere, insomma, qualcosa di più di gruppi *disformi* di individui *disformi*? Precisamente come si può domandare: l'individuo, l'« io », ha un'esistenza sostanziale? È qualcosa di più di un gruppo di disformi rappresentazioni? Allora, se per volontà del popolo ci accontentiamo di intendere volontà della maggioranza degli individui, bisognerà che questi (e sia pure solo quelli che, per decisione sempre arbitraria, sono ritenuti possedere l'età politica) siano interrogati, mediante la votazione, ad uno ad uno. Ma nemmeno in tal modo si raccoglierebbe quella volontà, chè la maggioranza di coloro così interrogati, se davvero lo fossero tutti, se quindi dovesse rispondere col voto anche l'enorme strato di quelli che non si curano di pubbliche questioni, o non le capiscono, p. e. di quelli che oggi non si danno nemmeno la pena di recarsi alle urne, non si rende-

rebbe nemmeno conto del problema sottopostole; ovvero darebbe un voto accidentale, proveniente non dalla volontà « reale », « razionale » (nel linguaggio di Rousseau, « generale »), ma proveniente dalla volontà accidentale e momentanea (« di tutti »). E per di più: che si verrebbe a fare con ciò? Si verrebbe, per cercare la volontà del popolo, a far capo a quella dei singoli individui. Ma se (come accennavamo) anche l'individuo, l'« io » e la sua « volontà », non fossero se non di quei nomi, che presi realisticamente, « ipostasizzati », assunti come entità sostanziali, sono concetti errati e fantasmi, e solo valgono come nome simbolico d'un insieme di rappresentazioni e fenomeni? Allora bisognerebbe concludere che non esiste volontà d'un popolo, perchè non esiste nemmeno (presa come ipostasi) volontà d'un individuo.

Meno che mai adunque nel diritto internazionale è possibile rintracciare dei principii obbiettivi capaci di reggere con precisione e sicurezza la nostra ragione e di regolare la nostra condotta in un modo che senza divergenze e incertezze risulti l'unico razionale. Le stesse trattative di pace, che seguono ad una guerra immensa e in cui si tratta di ricostituire l'aspetto del mondo, lo dimostrano con l'aggrovigliamento delle questioni nascenti dall'urto degli opposti principî, tutti in sè legittimi, principî etnici contro gli strategici, principî storici contro gli economici, principî geografici contro i politici; aggrovigliamento ed urto che rendono una soluzione razionale impossibile ed esigono, ancora, una decisione autorevolmente arbitraria. Tutti i principî di diritto internazionale si trasfigurano nella loro sostanza dinanzi alla nostra mente, per quanto cauta e sincera. Quanto più questa coscienziosamente li esamina, tanto più esce dall'esame convinta che ognuno di essi va a finire nella sua applicazione in contraddizioni inestricabili, che nessuno regge sino

in fondo, che a nessuno quindi ci è possibile atternerci con fiducia e sicurezza nè attribuire una consistenza obbiettiva. Essi non ci dicono niente perchè ciascuno ci dice ogni cosa. Ogni popolo od ogni cittadino vi dà un contenuto ineluttabilmente soggettivo e diverso, il che è come dire che ineluttabilmente diverse ci tornano a risultare le menti. E qui nel diritto internazionale tale diversità trova la sua terribile conseguenza, la sua prova clamorosa e la sua sanguinosa messa in scena: la guerra. Precisamente perchè nel diritto internazionale la mancanza d'obbiettività di ogni principio o « categoria » e la diversità delle menti raggiungono lo stadio più acuto e possono sfrenare senza costrizioni il conflitto che in tale diversità è implicito, quel diritto è sempre potenzialmente o di fatto, e deve sempre necessariamente essere, il regno della guerra. E qui appunto ci troviamo in presenza dell'ultima e più irrimediabile e funesta antitesi in cui è destinata ad aggirarsi l'umanità.

La pace e la guerra

La pace è la suprema razionalità perchè è l'accordo delle ragioni tra di loro, ossia della ragione con sè stessa. Pure, questa suprema razionalità è il supremo assurdo perchè si nega nell'atto di porsi, è impossibile senza il suo contrario, ossia contraddice sè medesima. La guerra è il supremo assurdo, perchè implica la diversità delle ragioni, ossia la molteplicità discorde della ragione in sè. Pure questo supremo assurdo è necessario, e, se la razionalità sta nel fare ciò che non si può a meno di fare, questo supremo assurdo è la suprema razionalità.

La pace, diciamo, si nega nell'atto di porsi. Tutta la storia del mondo non è in sostanza se non ciò che fu la guerra testè chiusa, una corsa alla pace

mediante la guerra, corsa in cui il mezzo è sempre all'opera e il fine non si raggiunge mai. Perchè la pace non si può ottenere senza la guerra che spezzi le forze dello Stato aggressore il quale, nutrendo piani di conquista, vuole la guerra e non la pace, senza la guerra che imponga a chi non la vuole quella pace che elimina nuovi pericoli di guerra. Perciò tutti sono per la guerra, anche i più arrabbiati pacifisti; come tutti sono per la pace, anche i più impenitenti guerrafondai. Guerra e pace sono così con inestricabile contraddizione commiste nel programma e nella pratica di tutti, anche di chi meno vuol confessarlo. Infatti, come nella guerra di ieri ogni Stato voleva la *sua pace*, ma questo voler ognuno la *sua pace* era inestricabilmente volere la *sua guerra*, così anche il partito che proclama la pace ad ogni costo vuole e fa la *sua guerra* (come provano gli avvenimenti della Russia, la quale, con metà del sangue sparso dopo l'avvento al potere dei pacifisti, avrebbe potuto battere un anno prima la Germania) fa la *sua guerra*, perchè anche per lui questa è imprescindibile per la *sua pace*. « Pace ad ogni costo » non significa dunque altro che questo: non vogliamo la guerra per fini che non ci garbano, ma per quelli che ci garbano siamo pronti ad ogni guerra più terribile e catastrofica come quella che rugge ora all'interno della Russia ¹.

Nè basta; chè, quand'anche, per ipotesi, la pace universale fosse raggiunta e proclamata essa non permarrebbe se non mediante la guerra. A quella guisa, infatti, che nei rapporti tra individuo e individuo la guerra è stata tolta solo mediante la

(1) « Le foreste vergini sono pacifiste, ma applaudono alla loro guerra. Le foreste vergini sono umanitarie; ma quando Omnis accennava alla forza, le foreste vergini applaudivano. Era la loro forza » (PANZINI, *Il foglietto perduto*, in *Nuova Antologia* del 16 aprile 1918).

creazione di una forza — la pubblica sicurezza — la quale faccia la guerra all'individuo che rompe la pace, ossia delinque; a quella guisa che solo mediante questa guerra, la pace tra gli individui non è travolta dal *bellum omnium contra omnes*; a questa stessa guisa, la pace tra gli Stati potrà permanere soltanto se contro lo Stato che, obbedendo alle sue tendenze aggressive e conquistatrici, rompe la pace, una certa forza — che qui non può essere se non l'insieme degli altri Stati — faccia la guerra.

Qualche mente ingenua e puerile opina bensì che si possano avverare condizioni sociali e politiche tali che a nessun popolo più possa venir in capo di fare la guerra ¹. Sorvoliamo sul ridicolo che v'è nel prevedere la fine delle guerre in un momento in cui l'invenzione di nuovi terribili e dianzi inimmaginati stromenti (velivoli e sottomarini) e l'avanzarsi nella scena in modo più decisivo di nuovi potenti Stati con loro speciali disegni politici da attuare (Giappone), fa invece ritenere che in con-

(1) Gli avvenimenti presenti ci rendono troppo facilmente inclini ad aspettarci che debba nascerne un *novus ordo, novus*, non solo rispetto a quello di ieri, ma rispetto a tutto ciò che v'è stato sin qui al mondo. Noi dimentichiamo che arbitrato, lega delle nazioni, socialismo, tutto ciò al mondo v'è già stato numerose volte ed è numerose volte scomparso. Quante volte gli Stati greci (e con maggior solennità alla pace di Nicia) non stipularono lega ed arbitrato! «Se qualche differente insorgerà fra loro, procederanno per via di giudizio e di giuramenti siccome si sarà convenuto» (TUCID. V, 18, trad. PEYRON). Quante volte questa formula, così spesso ripetuta, non avrà fatto dire ai greci quel che diciamo facilmente noi: l'era delle guerre è finita! Ma quante guerre dopo ogni volta che quella formula fu stipulata! E quante volte nel mondo greco antico non trionfò il socialismo! Volete trovarlo nella Siracusa del tempo di Dionigi? Leggete Plutarco dove narra che il comandante Eraclide per stornare da lui il malcontento «mandò sottomano certo Ippone, uno degli oratori popolari, a incitare il popolo perchè volesse la divisione delle terre, mostrando come l'eguaglianza principio era di libertà, e la povertà per contrario lo era di servitù per quelli che non possedean casa alcuna. Cooperando Eraclide a quest'oratore, e colla fazione sua deprimendo Dione, che a ciò si opponeva, indusse i Siracusani a decretare una tal cosa» (*Vita di Dione*, trad.

fronto delle guerre future quelle sin qui occorse siano piccole zuffe da tribù preistoriche (altrettanto serio sarebbe stato aver annunziato la fine delle guerre all'epoca in cui veniva inventata la polvere, o all'epoca in cui la Macedonia o Roma cominciavano ad affacciarsi al mondo covando ampie mire politiche). Sorvoliamo su ciò, e supponiamo che la gigantesca utopia della dittatura del proletariato, trionfante contemporaneamente in tutti i paesi del mondo, si realizzi.

Credere che con ciò la pace sia assicurata senza la guerra sarebbe sciocchezza pari a quella di credere che un mutarsi di condizioni sociali potesse rendere impossibile la guerra tra individui anche senza la guerra della forza pubblica contro chi rompe la pace. La natura dell'uomo è sempre stata tale da renderlo disposto a gettar la vita per dei fini non consistenti in obbiettivi materiali immediati: per un successo nello sport, per le emozioni della « caccia grossa » o per la patria. Finchè dura tale disposizione (e durerà sempre) la guerra è sempre possibile, se non è impedita dalla guerra, perchè a chi è disposto a gettar la vita non sta innanzi nessun ostacolo che gli vieti di provocare la guerra. La patria, al tempo della dittatura proletaria, sarà certo un movente « vecchio stile » per ciò. Ma ve ne sa-

POMPEI). Volete trovare ancora il socialismo al tempo della guerra del Peloponneso? Leggete Tuciddide VIII, 21: « Verso questo tempo avvenne in Samo l'insurrezione del popolo contro ai potenti, secondata dagli Ateniesi, che per avventura vi stavano con tre navi. Il popolo mise a morte in tutto da duecento potenti, ne bandì quattrocento, e divise fra sè le loro terre e case. Quindi gli Ateniesi riputandola città omai fida ne decretarono l'indipendenza; ed i Samii per l'avvenire si governarono da sè, escludero da ogni diritto i possessori di latifondi, e vietarono ai popolani di imparentarsi con essi con connubii » (trad. PEYRON). La storia è un rigirarsi eterno della medesima materia solo crescente di complicazione e di mole. E il diffuso nervosismo — speranza o paura — che fa credere a moltissimi di star ora per entrare in un mondo letteralmente nuovo e in un sistema umano non mai visto e definitivo, va forse temperato.

ranno degli altri. Scomparsa la generazione che ha visto gli orrori dell'ultima guerra, trascorse due o tre generazioni dalla proclamazione della pace « perpetua », ecco che un certo fermento nuovo comincerà ad agitare gli animi della gioventù proletaria di questo o quel paese. Essa non si sentirà più spiritualmente appagata dalla pacifica « arte della lana », e guarderà con un leggero sogghigno ai padri che si stavano grettamente contenti di questa. Nuove aspirazioni, nuove emozioni, forme nuove e proletarie di quel che noi chiamiamo ora nazionalismo, a poco a poco le monteranno la testa. Non si tratterà più della patria. Si tratterà della propria corporazione d'arte e mestieri e del suo gonfalone da difendere da una concorrenza, da un'umiliazione, da uno sfregio — proprio assolutamente intollerabili — da parte d'un'altra corporazione avente sede di là dei monti; o d'uno sbocco commerciale che va — proprio con indiscutibile giustizia — riservato alle maestranze di lingua tedesca o francese. La gioventù proletaria agiterà il paese, vincerà nelle elezioni, e il governo scaturito da questa tendenza comincerà a prendere atteggiamenti aggressivi e ad armare — per difendere l'*evidente* diritto o premunirsi contro l'*evidente* sopraffazione. E, allora, se gli altri Stati tengono fermo alla pace « perpetua », alla pace ad ogni costo, alla neutralità, la guerra scoppierà e a tutto beneficio dell'aggressore. Farebbero durare la pace solo facendo la guerra, tenendo fermo alla pace faranno scatenare la guerra.

La pace nega, adunque, e sempre negherà, se stessa, perchè non vi può nè vi potrà mai essere pace senza la guerra. Quest'è la ragione per cui il pacifismo è, dal punto di vista logico, assurdo, dal punto di vista etico, immorale.

Giudicando da un certo punto di vista, e dal di dentro d'un certo circuito di idee, filiate da un'in-

tuizione altrettanto legittima e definitiva, ma altrettanto incapace di esclusivo dominio quanto l'opposta, il pacifismo ha ragione di dire che ogni guerra è assurda e immorale e che « ad ogni costo » si deve tener fermo alla pace. Ha ragione di annientare radicalmente la sensatezza d'ogni guerra e l'importanza di qualsiasi scopo che tenda a giustificarla, sollevandosi alla visione leopardiana della *Ginestra*, o a quella pascoliana:

Uomini, nella truce ora dei lupi
pensate all'ombra del destino ignoto
che ne circonda, e a' silenzi cupi

che regnano oltre il breve suon del moto
vostro e il fragore della vostra guerra,
ronzio d'un ape dentro il bugno vuoto. (1)

Ma ecco che ponendoci a valutare le cose dal di dentro d'una diversa ed altrettanto inoppugnabile ed ultima cerchia di idee, l'assurdo e l'immoralità che giustamente il pacifismo riversa su di ogni guerra, altrettanto giustamente si separano da questa e si proiettano invece appunto sul pacifismo medesimo.

Prima di tutto il processo di idee sarà il seguente: « Ronzio d'un'ape. Tale è, sì, ogni guerra umana rispetto al Tutto. Ma il mio vicino usurpa il mio terreno, il popolo d'oltre monte invade la mia città. Essi non considerano la guerra come ronzio d'un'ape, ma come fatto di predominante importanza, fruttuoso di larghi (e da essi giudicati come ugualmente momentosi) risultati e benefici terreni. Dovrà la guerra esser ronzio d'un'ape solo per me, e in tale mia considerazione di essa dovrò dunque lasciarmi spogliare impassibilmente d'ogni mio di-

(1) *I Due Fanciulli* in *Primi Poemetti*.

ritto? Certo, essa, mentre in sè è atroce, è vana ne' suoi effetti, chè, quali questi si siano, sono sempre menome ed impercettibili cose, visti soltanto dall' insieme del sistema solare. Ma tale sua vanità sia avvertita dunque anche dal mio vicino, popolo o individuo, e così valutando la guerra, non la credono essi prezzo che valga la pena di pagare per far trionfare i loro diritti. Che se invece essi sono ad ogni momento disposti a pagare tale prezzo per soddisfare le loro pretese, allora nemmeno io cederò e sarò pronto a pagarlo anch' io ». Questo è l' inevitabile percorso del ragionamento che, movendo dalla valutazione delle nostre guerre umane e dei loro obbiettivi come in sè infime ed effimere cose, nondimeno tutti facciamo, perchè sappiamo che nella circostanza particolare il nostro antagonista non si arresterà all' intuizione che la guerra è « vanità delle vanità » e lascierebbe che vi ci arrestassimo noi soli.

Così la guerra mille volte definitivamente confutata e mille volte definitivamente abborrita e bandita, pur sempre incancellabilmente risorge. Ognun vede che sotto il sole le nostre cose son così poco che non val la pena di far la guerra per esse; ma intanto da quanto dura la storia umana abbiamo sempre voluto far la guerra: meravigliosa contraddizione che fa il parallelo con l' altra — anzi ne è la conseguenza — per cui ognun vede che la nostra vita d' ogni giorno e tutti i suoi interessi sono assolute vanità e intanto ognuno non pensa e non cura che tale vita e tali interessi. Ed ecco che già per il Pascoli stesso (con una delle sue contraddittorietà di visione che fanno della sua poesia una magnifica illustrazione di quella insolubile pugna d' opposti che è, secondo lo scetticismo, lo spirito umano) la guerra non è più « ronzio d' un' ape » quando si tratta di rivendicare l' onore militare d' una patria ¹ o di re-

(1) V. p. es. in *Odi e Inni*, A. Ciapin.

staurare e difendere il diritto, l'indipendenza e la vita dei piccoli popoli, per cui (com'egli, con singolare antiveggenza del momento presente, proclamava) « logicamente quelli che repugnano a che la ricchezza sia di pochi, devono repugnare a che i popoli più piccoli e più deboli siano preda dei più grandi e dei più forti; e perciò, come nella lotta economica, sostengono gli operai contro i padroni, e i meno ricchi de' padroni contro i più ricchi, così nella lotta politica devono sostenere le nazioni contro gli imperi, e le idealità e tradizioni singole e particolari contro le assorbenti ambizioni che già si mostrano come le prime nuvole di un uragano, che livella, perchè distrugge ¹ ».

Ma, in secondo luogo, si ripete qui il caso che ogni nostra posizione di pensiero annienta sè medesima. Infatti, se la guerra è crudelmente vana e vanamente crudele perchè vani sono gli interessi delle nostre vite di cittadini e di nazioni, e vani essi perchè vane in fondo le vite medesime, allora l'argomento che ha servito a far opposizione alla guerra, serve in ultima analisi ad annientare questa opposizione, perchè ciò per la cui perdita la guerra non si dovrebbe fare diventa esso stesso indifferente. E si affaccia inconfutabile il dilemma: o gli interessi che formano la sostanza delle nostre vite terrene sono importanti, ed è ragionevole imprendere, se occorre, la guerra per farli valere; o sono nulli, e quindi le nostre vite, di essi costituite, sono pure nulla, e non val la pena di evitare le guerre per conservarle.

Ma la contraddizione e il dogmatismo unilaterale dei pacifisti risulta ancora chiaro dall'asserzione fondamentale con cui essi si opposero costantemente alla guerra, l'asserzione cioè che questa è impotente a risolvere le questioni per cui si scatena. Se i paci-

(1) *Una Sagra* (1900) in *Pensieri e Discorsi* p. 177.

fisti, specie di tipo socialista, non fossero ciechi, cocciuti o peggio, scorgerebbero e riconoscerebbero ora la rovina della loro teoria che cioè la guerra « non risolve ». Contro questa asserzione ripetuta per quattro anni, anche i pacifisti sono ora obbligati a riconoscere che la guerra ha portato un risultato enormemente vantaggioso, la liberazione dei popoli oppressi, la caduta dell'imperialismo e del militarismo, l'avviamento ad un nuovo assetto economico, forse (per coloro pei quali questo è un vantaggio) la rivoluzione sociale. Il mondo non è stato dunque, o non sta per essere, mutato? La rinnovazione non porterà, o non sembra forse stia per portare, ad un insieme migliore? Dunque non è vero che la guerra nulla risolve. Abbiamo (come ora dicono, ed anche nei loro proclami o discorsi, persino i pacifisti socialisti) un trionfo del diritto e della giustizia? Dunque per questo fine la guerra era da farsi. Tale trionfo è stato o no ottenuto mediante la vittoria d'alcuni belligeranti contro altri, mentre con la loro sconfitta non lo sarebbe stato? Dunque tale vittoria, e la guerra ad essa necessaria, era da favorire e da aiutare, e non da ostacolare, rimanendo di fronte alla guerra necessaria per la vittoria e quindi per il riconosciuto trionfo del diritto, indifferenti e neutrali. — La guerra risolve, non solo, ma è necessaria per risolvere, appunto perchè come continuamente si vide, essendo la *ragione*, non *ragione*, ma *ragioni* diverse e in conflitto, le questioni essa non può risolverle, e per risolvere e decidere c'è bisogno d'un fatto extrarazionale, come la guerra. Risolve tanto che, tolte dalla storia le guerre il mondo ricadrebbe nella barbarie primitiva. La diffusione dei principi della rivoluzione francese, la prima grande unità umana di coscienze operatasi nel mondo romano, l'ellenismo, tutto ciò scomparirebbe senza le guerre, e senza le guerre il mondo sarebbe rimasto nella con-

dizione iniziale di piccole tribù quasi selvagge e slegate, donde uscì solo mediante la guerra che le cementò e fuse in nuclei sempre più ampi di popoli o nazioni. Ogni civiltà, ogni sistemazione politica e sociale, quando è diventata vecchia, superata e cristallizzata, forma una crosta dura e resistente, e quasi sempre la violenza — guerra o rivoluzione — è indispensabile per romperla, per « risolvere », per procurare all'umanità la possibilità d'una nuova e più adeguata sistemazione.

Ma da un ultimo ordine di argomenti in modo ancora più stringente risulta che all'assurdità e all'immoralità che il pacifismo imputa alla guerra fa riscontro la legittima ed evidente purificazione di questa dall'una e dall'altra e la trasposizione di ogni assurdità e immoralità sul pacifismo medesimo. Assurdo, cioè, alla sua volta è il pacifismo, perchè, anzitutto, ogni sua proposta implica ciò che esso non vuole ed è la sua negazione, cioè la guerra: tanto che la più bella confutazione del pacifismo, sia papale, sia socialista, sarebbe stata durante la guerra di ieri quella di invitarlo e formulare il programma di pace: perchè ne sarebbe risultato evidentemente che tale pace essendo inaccettabile per gli uni o per gli altri, doveva essere imposta a chi non la voleva, ossia (come ogni pace) attuata dalla guerra. Assurdo, inoltre perchè (come s'è visto) la pace raggiunta non può durare senza la guerra: e il neutralismo e il pacifismo sono precisamente quelli che darebbero adito e tentazione a nuove guerre appunto come darebbe adito e tentazione ad infinite guerre tra individui il fatto che la forza pubblica proclamasse il pacifismo e la neutralità tra aggressore ed aggredito. Immorale, poi, perchè il suo sforzo per equilibrare le ragioni e le forze lottanti è precisamente quello che prolunga la guerra (anche qui il caso della Russia è decisivo); la guerra, che, pure,

il pacifismo dichiara di abborrire, ma che — se esso non impedisse con discussioni, intrighi o rivoluzioni, che tutti si portassero da un lato — finirebbe molto più presto.

Così, dunque, alla pace e alla guerra si applica esattamente ciò che Socrate nel *Fedone* dice del piacere e del dolore: cioè che questi non vogliono stare insieme nell'uomo, « ma se alcuno, poi, cercando uno dei due, lo piglia, è quasi necessitato a pigliare anche l'altro, sicchè, a vedere, sono due con un capo solo » ¹. Anche si può dire — ed è evidentemente dire la medesima cosa in altra forma — che in ogni momento e per tutti i popoli è vero quello che Livio osservava circa le genti del Lazio all'epoca del consolato di Camillo e Menio (e che anche noi avvertimmo così chiaramente durante questi quattro anni di sangue), che, cioè, non si può sopportare nè la guerra nè la pace: *is status erat rerum ut neque bellum neque pacem pati possent* ². Dall'un lato e dall'altro, assurdità e ragionevolezza, moralità e immoralità, ci risultano una nuova volta, come rispetto a tutti i nostri più salienti problemi, così rispetto a questo della pace e della guerra, inestricabilmente confuse.

Questa suprema delle antilogie, che guerra e pace abbiano un solo capo, che per raggiungere l'accordo delle ragioni, ossia la pace, occorra eternamente la guerra — ciò che rende irraggiungibile il fine pel quale è messo in opera il mezzo — deriva sempre dal medesimo fatto che ci mostrò impossibile la coincidenza tra legge e libertà. Dalla libertà non scaturisce mai la legge, perchè la legge, per scaturire dalla libertà, dovrebbe essere lo spontaneo accordo delle volontà e delle ragioni (il « con-

(1) C. III trad. Acri.

(2) L. VIII, c. 13.

tratto sociale »), e queste invece — poche, molte, od una di esse — sempre irremissibilmente divergono. La pace tra i popoli non si compie mai perchè essa qui non potrebbe che scaturir veramente dalla libertà, dal « contratto sociale », dallo spontaneo e permanente accordo delle coscienze dei popoli. Ma anche le coscienze dei popoli — e più ancora di quelle degli individui — irremissibilmente divergono. Ciascun popolo ha la *sua* idea della giustizia internazionale e la *sua* concezione di ciò che in essa costituisce il proprio diritto, idea e concezione priva di tratti comuni con quella dell'altro. Ognuna di queste concezioni è per il popolo che la professa una « intuizione », indimostrabile e inconfutabile, che si ha o non si ha, che si ha in questo modo o in quest'altro. Tra di esse non vi è possibilità di confluenza nè di accordo; sopra di esse non v'è, per la loro incommensurabilità ed eterogeneità assoluta, possibilità d'un giudice. « *Potestne* (come dice Memmio presso Sallustio) *in tam divorsis mentibus pax aut amicitia esse?* » ¹. Non resta quindi che ricorrere per la decisione alla guerra, ossia ad un fatto brutto, ciecamente violento, spesso casuale. Come nei rapporti tra Stato e cittadini se si vuol veramente cercar di realizzare l'unanimità, si è costretti, con le persecuzioni, roghi, ghigliottine, impiccagioni o fucilazioni, a sopprimere le ragioni che divergono, così nei rapporti internazionali la medesima necessità si impone. Non potendo coscienze divergenti fin nella loro più profonda natura trovar base d'un accordo in una comune concezione della giustizia e del diritto, occorre che la mera violenza sospinga fuori dal mondo o soggioghi e riduca al silenzio una delle due intuizioni del diritto irreconciliabili e pugnanti. Dopo ciò l'intuizione del

(1) *Iug.* c. 31.

diritto del vincitore resta la sola, ossia, sul terreno dei fatti risultanti, essa diventa *il* diritto.

Ciò, si badi, non equivale affatto ad affermare l'erroneo principio che la forza sia il diritto. In ogni guerra combattono due diritti che sono ugualmente diritti, in quanto tali a stregua di due principii incommensurabili e diametralmente diversi; combattono due ragioni, che sono ugualmente ragioni. Quel diritto che possiede accidentalmente più forza sopprime e fiacca la forza dell'altro. Ma quest'ultimo non resta meno diritto per essere stato vinto, di quel che il primo divenga maggiormente diritto per aver vinto. E se il diritto fiaccato riesce in avvenire a raccogliere ancora la forza (ciò che è tanto più probabile quanto più restano spiriti nei quali, con furiosa ed ostinata convinzione, esso perdura ad apparire come diritto) il conflitto è ripreso, e l'alternativa continua sinchè le coscienze si ritirino, come l'acqua dal greto, da questo campo di lotta per trovarne un altro, e all'urto del « diritto » guelfo col « diritto » ghibellino si sostituisca l'urto del « diritto » di nazionalità col « diritto » di espansione. Ma la lotta è eterna per l'eterna divergenza delle coscienze la quale impedisce che dalla loro libertà sorga la spontanea coordinazione nell'ordine e nella legge, che qui nel campo internazionale prende il nome di pace perpetua. E perciò la ragione della eternità e della inevitabilità della guerra — la quale sta appunto nel fatto che le nostre coscienze sono, circa tutti i principii supremi (qui giustizia internazionale, diritti dei popoli e degli Stati) separate così recisamente come quelle di specie diverse — è la ragione che il « disfattista » Aristofane, pone in bocca ad un personaggio ridicolo, ma che questi esprime, non perciò meno esattamente così:

Poi che i Beati Celesti non vogliono che si desista dalle battaglie, prima che il lupo la pecora impalmi. (1)

(1) *La Pace*, v. 1113, trad. Romagnoli.

Conclusione

Abbiamo percorso le principali sfere del diritto, costituzionale, civile, penale, internazionale. E dovunque abbiamo trovato dominante il principio di Alcibiade, l'irrazionalità avente la sua radice nella impossibilità di far coincidere legge e libertà. Veramente noi abbiamo il diritto di dire che, come Platone cercava di scoprire quale fosse l'essenza dello spirito umano guardandola scritta in grandi caratteri nello Stato, ma in uno Stato costruito da lui *a priori* in cui mette dentro ciò che vuole scoprirvi, noi abbiamo, esaminando lo Stato e l'insieme degli Stati, ma quali essi sono in realtà, nello stesso tempo indagata l'essenza della mente. E là, nell'urto eterno, nella contraddizione irresolubile, nella insanabile antinomia, tra cittadino e cittadino, tra cittadino e Stato, tra partiti e governo, tra popolo e popolo, vedemmo scritto a giganteschi caratteri, ciò in cui quell'essenza consiste. Dalla politica interna alla politica internazionale, constatammo sempre scritto in largo ciò che la mente umana ha in sè, l'antilogia, l'antitesi, la scissione incolmabile, che ne spezza irrimediabilmente l'unità, ne nega la coerenza, e ne fa una molteplicità incoordinata di tante menti per sempre e senza riparo nella loro più intima e migliore sostanze diverse.

LA FILOSOFIA

(Parzialmente pubblicato
nella *Nuova Rivista Storica* del Marzo-Aprile 1918)

L' « *assolutismo* »

È dogma essenziale per gli araldi della dottrina dello spirito assoluto, che la ragione speculativa — ossia la ragione opposta al miserello intendimento comune, ossia ancora il pensiero umano in quanto sa liberarsi dai pregiudizi, dalle passioni e dai sofismi ed errori che ne nascono, e convenientemente elevarsi, ed essere *veramente* pensiero o ragione — deve poter senza fallo colpire il vero, deve cogliere indefettibilmente la verità eterna e infallibile e farla posare in sè senza possibilità di errore. Se così non fosse, se la ragione umana, anche nel suo esercizio più schietto, spassionato ed alto, potesse non affermare la verità ed essere suscettibile di errore, la sua assolutezza, l'assolutezza dello spirito, se ne andrebbe in fumo. Se ciò che la ragione umana, nelle condizioni accennate, scorge sicuramente come vero, potesse non *essere* vero ed essa dovesse pensare che può semplicemente *apparirle* come tale, allora i suoi responsi non sarebbero più assoluti ma essenzialmente relativi. Essa non potrebbe più mai dire « ciò è ». Potrebbe bensì vedere con perfetta sicurezza che qualche cosa è. Ma non avendo altro criterio che sè e questa sua sicurezza, una volta insinuato-sele il pensiero che la sua certezza più evidente può essere illusoria e che essa ragione, pur nella sua visione più precisa e limpida, può avere una rivelazione

errata della realtà, non potrebbe più lasciarsi andare ad affermare che quel qualche cosa che le risulta essere, è. Essa lo scorge, sì, come alcunchè che è. Ma sa oramai che tale suo scorgimento, per quanto puro e alto, può errare. Allora sarà sospinta a dire non più « ciò è », ma « ciò mi appare », « ciò è *per me*, e potrebbe non essere per ragioni diversamente costituite o colorite »: ad usare insomma le formule proprie del relativismo. E con ciò la filosofia « assolutista » sarebbe morta prima di nascere.

È essenziale, adunque, a questa filosofia il concetto che il pensiero umano, in quanto non deviato o inquinato da qualche cosa che non è veramente pensiero, non può che cogliere sempre e infallantemente la verità una, immutabile, eterna, e eternamente identica a sè stessa.

Tale concetto, senza del quale l'assolutismo filosofico cade in frantumi, cozza contro tre principali ostacoli che i dogmatici assolutisti, non ostante i più arditi salti mortali, non sono mai riusciti a superare. E sono: l'errore teorico, il male morale e le varie formulazioni del pensiero speculativo, le varie soluzioni date ai « massimi problemi », cioè la storia della filosofia.

Fermiamoci su quest'ultimo.

Hegel Cuor-contento

Se il pensiero umano, in quanto propriamente e puramente pensiero, coglie sempre e con sicurezza la verità, come avviene che i sistemi filosofici sono vari, che la loro diversità, anzichè sparire, continua attraverso i secoli, la loro opposizione perdura e si accentua, e non v'è una questione sola su cui l'accordo si sia stabilito? Come avviene che quanto è maggiore lo sforzo d'un sistema per costringere la

convinzione e coartare logicamente le ragioni di tutti ad accettarlo e quanto più orgogliosa la persuasione di esservi riuscito, tanto più pronta è violenta è l'insurrezione delle ragioni che lo demoliscono quasi prima ancora che esso sia finito di costruire?

Qui si tratta dei più alti e nobili pensatori che l'umanità abbia avuto, cioè appunto del pensiero, per eccellenza, più propriamente e veramente pensiero. Eppure le manifestazioni di questo pensiero sono contraddittorie. Esso ha visto la verità in varie guise. Non ha cioè visto *una* verità. Ma allora non ha visto *la* verità. La filosofia insomma ha una storia; il che vuol dire appunto che i sistemi sono diversi, che la convinzione circa la verità muta, che il pensiero scorge la verità variamente. Ora come si concilia questo col caposaldo dell'assolutismo che la ragione umana, in quanto essenzialmente ragione, è in indissolubile coniugio con la verità, che il pensiero si identifica con l'essere? Uno solo dei molti sistemi diversi può contenere la verità. Ma allora, la ragione che ha pensato gli altri è in istato di divorzio dal vero, nè in questi altri il pensiero si identifica all'essere. E quale è quello, il solo che può essere vero? Ognuno lo afferma di sè, e afferma che tutti *gli altri* sono falsi. Ma ci è facile di estendere quest'ultima affermazione. Basta che ci collochiamo sul terreno di uno di questi altri che affermano falso quello facendo centro nel quale si dichiarano falsi tutti gli altri. Allora vediamo che la sentenza di falsità li colpisce, con pari autorità, tutti del pari.

Di fronte a ciò due vie sono aperte. O si ammette che nessuno dei sistemi filosofici contenga un insieme di idee che si possa affermar costituire la verità obbiettiva, valevole necessariamente per tutti, tale che le ragioni di tutti siano logicamente costrette ad accettarla; che la filosofia, insomma, non sia scienza (se alla scienza si attribuisce questo

carattere di verità obbiettiva), ma possegga invece un' indole essenzialmente diversa. Ovvero ci si appiglia all' espediente di Hegel.

Per grido unanime dei suoi seguaci, Hegel fu il primo che stabilì e formulò il concetto scientifico della storia della filosofia. E a ciò egli riuscì applicando ad essa storia uno dei capisaldi della sua logica; la soppressione del principio di contraddizione, la negazione cioè che due elementi contraddittori si escludano e l' affermazione che essi possono insieme coesistere nel pensiero.

Che cosa dice il pensiero comune? Che un oggetto qualsivoglia o è « così » o non è « così »: o è bianco o è non bianco, per esempio. Donde le note formule della logica ordinaria, le cosiddette « leggi del pensiero »: A è A , A non è non- A , A o è B o è non- B . Ma queste sono le formule e le leggi del pensiero triviale, per Hegel. Chi vi si solleva un po' al di sopra e guarda la questione dall'alto scorge che le cose sono « così » e anche non sono « così », che sono bianche e non bianche, per esempio: che il bianco e il non bianco — questi elementi contraddittori — coesistono e devono coesistere per rendersi reciprocamente possibili, e la loro superficiale contraddizione si sopisce nel concetto di colore che entrambi li abbraccia e li rappacificava. Il triviale pensiero comune, l' intendimento astratto, si ferma alle contraddizioni e vi naufraga. Esso dice: ecco la vita, e tosto la morte la contraddice e la nega; ecco il bene, e subito il male lo insidia, lo mina, lo corrode. In quale rete di assurdi viviamo! Così dice l' intelligenza triviale. Ma la ragione, il filosofo-sole che dal suo speculativo « Occhio di Bue » vede

il mondo, piccolo al suo piè',

risponde: di che assurdi andate parlando? Tutto

si spiega, tutto corre bene, tutto si coordina, se riguardate di qui. La vita è già in sè morte e la morte è necessaria alla vita; il male è necessario al bene che per essere bene ha bisogno d'un male da superare e solo è bene quando lo supera. Libertà e necessità non si escludono, come voi pensate ponendo male il problema, bensì fanno un tutto unico; e poichè ogni azione opera su di una situazione di fatto preesistente, ma su questa crea alcunchè di nuovo, ogni atto è necessitato e libero insieme (Croce). Gli elementi insomma che vi sembrano irriducibilmente contraddittori, perchè vi ostinate a isolarli e continuate a fissarli nel loro isolamento, si articolano perfettamente l'un con l'altro, e si scorgono benissimo così articolati se si ha la forza mentale di sollevarsi ad abbracciarli d'un guardo nel loro insieme. Le contraddizioni che appaiono insormontabili nei singoli elementi finchè questi si tengono separati l'uno di fronte all'altro, sfumano nel tutto; ossia, in questo restano bensì i contrasti, esso è bensì un insieme di contrasti, ma di contrasti che, pur rimanendo tali, sono organizzati in una più ampia unità e sono anzi necessari a questa unità se essa ha da essere non un vuoto uniforme nulla, ma un mondo.

Così parla il disgustoso ottimismo hegeliano, che ha in sè tutto il sapore della vecchia teodicea da un predicatore sputasentenze sciorinata con sicura baldanza dal pulpito, e tutta l'impronta del pacifico e indifferente egoismo d'un grosso *rentier* campagnuolo che apprendendo nel periodo digestivo miserie o tragedie, conclude facilmente e beatamente che il mondo nel suo insieme va però bene lo stesso. Ma intanto che la prestigittazione accademica e professorale fa sparire dall'alto della cattedra le contraddizioni e i contrasti, e mostra che l'identità è differenza e la differenza identità e che le cose che si

urtano non si urtano ma si sorreggono reciprocamente — come il ciarlatano mostra che la fiamma è stoppa e la stoppa carta — nella vita, dove la ragione assoluta non v'è ed esistono solo gli spiriti umani, la gente di carne e d'ossa per le contraddizioni, gli urti e i contrasti — per queste cose pretese apparenti e transeunti — dolora e muore. Le tragedie dell'amore spezzano i cuori; i conflitti dei popoli infrangono le vite a milioni; la miseria economica fa languire lo spirito e il corpo di intiere classi e generazioni; ciò che pareva in ogni ieri verità scientifica inconcussa, continua senza fine in ogni oggi ad essere dimostrato errore. Su tutto ciò il panglossismo idealistico-assoluto gira tranquillo il freddo, morto e mortifero sguardo della sua impeccabile e ben composta sapienza. Ma chi intuisce profondamente e comprende davvero, è chi vive e sente, è il poeta che grida:

Chi grande nel mondo?... Nel mondo
 di grande c'è il Male!
 C'è il Male che piange, che prega
 ch'ha freddo, ch'ha fame; e quel Male
 che accusa il fratello e rinnega
 la madre, quel Male ch'è male...
 Il Male è più grande di Dio! (1)

Non è già smussando con la lima delle formule cattedratiche gli angoli crudi e sporgenti che non vogliono rientrare nel quadro, ripetendo solennemente proposizioni di cui si sa quale sarebbe la confutazione che però superbamente si sottace, mettendosi dinanzi il mondo come i fanciulli si mettono dinanzi quei dadi su cui sono incollati i pezzi d'un dipinto o quei multiformi ritagli d'assicella su cui sono fissati i frammenti d'una carta geografica, come, cioè, si trattasse di qualcosa le cui parti si è

(1) PASCOLI, *Al Re Umberto* (in *Odi e Inni*).

sicuri in precedenza che col tempo, la pazienza e l'abilità si deve riuscire a far combaciare in modo da dare un bel disegno regolare e completo — non è già così, ma collocandosi in presenza alle giovani vite che si spengono, al pensiero che la malattia uccide prima della vita, alla corrutela che circostanze estrinseche insinuano fatalmente in animi puri, all'uomo che morendo o vedendo morire rinnova nell'angoscia la domanda, che par banale agli onnisapienti: « perchè si viene al mondo, se poi si muore? »; è ponendoci in faccia di codesta nuda realtà che bisogna saggiare la verità della frase dottorale: « questi contrasti si coordinano se considerati nel tutto »! La morte occorre per la vita, spiega l'assolutista. E che ci importa? Questo appunto si domanda: perchè l'*assurdo* che la morte occorra per la vita e che la concatenazione dell'esistenza sia tale che per la vita abbisogni la reciproca distruzione universale delle vite. Il male occorre pel bene, rincalza il cattedratico. E tutte le innumerevoli volte che in una persona umana o nella storia dei popoli il male soverchia definitivamente e senza riparo il bene, tutte le volte che invece è il bene che ha servito al male, dove il compenso e la sintesi? La libertà e la necessità si conciliano, giudica e manda il don Ferrante dell'assoluto che conosce e soppesa tutti i sistemi, sa a menadito sin dove ciascuno abbia ragione e torto, ed ha trasformato in succo e sangue la quintessenza dei più scelti di essi. Ma quello che fuori d'equivoci si chiede, e che solo è importante, è non già se nell'uomo che ha ceduto ad una tentazione si è combinata la necessità d'uno stato di fatto preesistente che costituiva la materia della tentazione con la libertà di certe nuove direzioni nel cedervi, ma se l'uomo ha la possibilità e la libertà di resistere, di operare diversamente da quel che vuole, e più ancora, come già il Galluppi aveva acutamente posta la questione,

« di non volere ciocchè vuole »; ¹ se, per usare il linguaggio del James, ² dipende da noi riuscire a mantenere ferma nella coscienza un' idea difficile e buona o ad allontanarne una insinuante e cattiva, vale a dire se lo sforzo a ciò necessario è una funzione determinata da dati fissi (il carattere, i motivi) ovvero una « variabile indipendente », e noi possiamo iniziarlo ed aumentarlo in modo indeterminato e autonomo; se infine davanti a certe tragiche soccombenze, deprecate e maledette da colui che soccombe, la conciliazione della necessità con la libertà sia qualche cosa di più d' un castello di parole o di uno di quei bilanci che gli accorti manipolatori di cifre sanno far chiudere in perfetto pareggio, ma sulla carta.

Così a chi fissi senza le lenti accademiche lo sguardo nella realtà cruda appare chiaro che non già le disarmonie sono una fase preliminare e un momento parziale d' una sintesi più ampia che accogliendole in sè le risolve, ma che invece ogni sintesi e soluzione è un momento essenzialmente passeggero, l' attimo di sosta d' un equilibrio instabile, e che ciò che è davvero permanente e dominante è l' urto delle negazioni e delle contraddizioni che rompe quella effimera sintesi, rovescia quella apparente soluzione, spezza quel falso e momentaneo equilibrio, per precipitarlo di continuo nel turbine del conflitto dell' insolubilità e dell' antinomia. Non è sulla sintesi e sulla soluzione, ma sulla contraddizione e sul contrasto che il processo del mondo e quello del pensiero costringono a mettere l' accento. Non l' accordo, la sintesi, la vita, ma l' urto, la scissione, la morte è ciò che soprapsta e perdura.

Mortalem vitam mors... immortalis ademit. (3)

(1) *Filosofia della Volontà* (Milano, Silvestri, 1855, vol. II, p. 81).

(2) *Precis de Psychologie*, p. 606; *Principi di Psicologia*, p. 824.

(3) *De rer. Nat.* III, 867. — Si potrà obiettare che con ciò,

L'identità hegeliana di filosofia e storia

Comunque, questo criterio appunto, cioè la tesi che le contraddizioni non si negano nè si distruggono a vicenda, che due elementi contraddittori non necessitano da parte della nostra mente un'esclusione e una scelta, ma che possono entrambi essere accolti insieme e coesistere nel pensiero, ma che stanno in questo a loro pieno agio l'uno accanto all'altro, ma che si armonizzano a meraviglia insieme quando collocati in un tutto più largo — questo è il criterio che Hegel ha introdotto per sostenere, in presenza della diversità delle filosofie, l'assolutezza della verità filosofica.

Ognuno ricorda come proceda l'applicazione di questo criterio alla filosofia e alla sua storia. Storia e filosofia — dice Hegel — sembrano concetti antitetici. La filosofia mira ad intendere ciò che è universalmente vero e immutabile, cioè la verità che è eterna, non cade nella sfera del transeunte e per conseguenza non ha storia. La storia ci parla di ciò che in un dato momento esiste e in un dato altro scompare, soppiantato da alcunchè di diverso. In tale antitesi restiamo finchè consideriamo la storia della filosofia come un cumulo di opinioni contingenti, manifestantisi casualmente nel tempo, che, in

per combattere la soppressione del principio di contraddizione, si sopprime il principio di identità; mentre, senza riconoscere che l'identità persiste nelle differenze, non potremmo avere il concetto d'alcunchè, nemmeno del movimento, in cui una cosa è la stessa attraverso differenti tempi e spazi; e mentre, se non si ammette che le cose per essere differenti devono essere *le stesse*, non c'è neppur modo di paragonarle e di dire « sono differenti » perchè mancherebbe ogni elemento di relazione, il quale è solo possibile sulla base d'una identità. — Ad evitare lunghe discussioni la nostra risposta sarà semplicissima: e cioè che pure ammesso quel tanto di identità che il ragionamento ora riferito richiede, resta un margine di differenza e di contraddizione più che sufficiente per giustificare quanto sopra è detto.

questo caso, sarebbe già troppo onore denominare opinioni e andrebbero meglio chiamate insensatezze. Ma il vero concetto è quello che sostiene che la verità, è una, eppure mette in luce, non solo la possibilità, ma l' assoluta necessità, di filosofie diverse.

A questo concetto ci permettono di salire due idee: quella di sviluppo e quella di concretezza.

Quella di sviluppo consiste nel fatto che qualche cosa esiste dapprima implicito e poi diventa esplicito; è dapprima potenza, capacità (essere-in-sè) e diventa poi attualità, atto (essere-per-sè). Ora, ciò che in un dato momento è in atto, in piena espansione ed efflorescenza, è certo diverso da quel che era quando si trovava ancora implicito o in germe: eppure, sebbene diverso, è la medesima cosa. Così, se l' uomo è per natura razionale, egli possiede la ragione già nel ventre della madre. Ma la ragione che egli allora possiede è soltanto implicita, e così diversa dal come è quando diventa esplicita nell' uomo adulto, che allora è come egli non possedesse ragione. Pure, non ostante questa diversità, quella ragione embrionale od implicita e questa ragione matura od esplicita sono pur sempre la medesima ragione. Così ancora: la pianta è, in un certo senso, qualcosa d' assai diverso dal seme; pure è anche la stessa cosa del seme poichè non è che lo sviluppo di ciò che era nascosto e idealmente contenuto nel seme.

L' idea di « concreto » consiste nel fatto che ciò che si sviluppa, fin dal suo germe, non è qualcosa di vuotamente e astrattamente uniforme, di assolutamente identico, di indifferenziato; ma è un' unità di differenze, racchiude un complesso di distinzioni, costituisce un' unione di determinazioni diverse. Se il seme non comprendesse già un insieme di differenziazioni potenziali non ne potrebbero scaturire le varie parti della pianta.

Combinando le due idee di sviluppo e di « concreto » che cosa otteniamo? Otteniamo la conclusione che il « concreto » che si sviluppa mette fuori a poco a poco le differenze o diverse determinazioni che conteneva implicitamente fin dal principio; e le mette fuori in un certo ordine, voluto dalla sua natura; e ciascuna di queste determinazioni differenti, sebbene sia diversa, contrastante, contraddittoria a ciascun' altra, pure non esclude mica quest' altra, ma sta a perfetto suo agio accanto ad essa nel processo di sviluppo del tutto, anzi richiede indispensabilmente la presenza di queste determinazioni diverse da sè affinchè il tutto e il suo sviluppo possa esservi, giacchè esso esiste solo per il concorso di tutte quelle determinazioni contrastanti.

Così, il seme della pianta sviluppandosi metterà fuori prima le radici, poi il tronco, poi i rami, poi le foglie, poi i fiori, poi il frutto. Ognuno di questi elementi non è l' altro, è diverso dall' altro, è la negazione dell' altro. Pure essi non si escludono a vicenda, ma si armonizzano, anzi si esigono reciprocamente, se li consideriamo nello sviluppo del tutto. Se quando vediamo comparire le radici noi ci arrestassimo ad esse e dicessimo « le radici sono il *vero* della pianta », quando poi compare il tronco dovremmo rinnegare quel che credevamo prima d' aver visto come vero e dire « il tronco è il *vero* della pianta ». E anche questo *vero* dovremmo rinnegarlo quando poi compaiono le foglie e così via. Fissiamo lo sguardo su ciascuno di questi elementi — radici, tronco, foglie, ecc. — isolatamente e man mano che appaiono. E ciascuno ci risulterà come una contraddizione e una negazione dell' altro, come ciò che fa dell' altro alcunchè di falso. Ma fissiamo invece lo sguardo sullo sviluppo totale della pianta e scorderemo che il *vero* della pianta non è nè le radici, nè il tronco, nè le foglie, non questi elementi conside-

rati isolatamente al loro successivo presentarsi, ma lo sviluppo stesso del tutto, nel quale questi elementi, sebbene, in quanto considerati isolatamente, negantisi a vicenda, hanno tutti il loro posto, e per costituire il quale la loro presenza e la loro successione e concatenazione è necessaria. — Questo è ciò che Hegel esprime anche dicendo che il principio di diversità non è qualcosa d'assolutamente fisso, ma è in istato di flusso e deve essere concepito nel processo di sviluppo e come un momento di passaggio.

Orbene, così appunto, secondo Hegel, deve considerarsi la filosofia nella sua storia.

Se voi fissate isolatamente i sistemi e osservate che uno fiorito in una data epoca venne contraddetto e abbattuto da quello dell'epoca successiva, fate come chi vedendo comparire le radici e poi il tronco dice che il tronco contraddice e nega le radici. Ma fissate invece lo sviluppo dell'insieme. Allora comprenderete che anche la verità nel campo della filosofia, anche l'idea filosofica, è un « concreto » che già nel suo germe iniziale contiene implicita un'unità di differenze o determinazioni o elementi diversi, e che sviluppandosi mette in luce progressivamente queste sue parti o articolazioni differenti, le quali tutte insieme costituiscono e sono necessarie a costituire l'idea filosofica medesima nel suo sviluppo, come il progressivo prodursi delle radici, del tronco, delle foglie fa della pianta. E come nel caso della pianta, così nel caso dell'idea filosofica, l'apparizione di questi diversi membri o momenti dell'idea che si sviluppa, avviene, non a caso, ma con un cert'ordine proprio della sua natura: e cioè l'ordine delle determinazioni concettuali, ossia delle categorie, di cui, secondo la logica hegeliana, consta il pensiero, quest'ordine è lo stesso di quello con cui i sistemi di filosofia compariscono nella storia. Quindi la storia della filosofia va considerata come il sistema di svi-

luppo dell' idea filosofica. Quindi, è possibile non solo spiegare così la comparsa nella storia di sistemi diversi, perchè l' insieme della storia della filosofia non è che un progresso messo in moto da un' inerente necessità, ma altresì concludere che ogni diversa filosofia è stata necessaria e lo è ancora perchè ognuna è contenuta come elemento nel tuttò. Quindi ogni filosofia è vera ed inconfutabile, confutabile essendo solo il fatto che si consideri il principio che la informa come definitivo e assoluto. Quindi, infine, le prime filosofie sono le più povere ed astratte, ed è invece la filosofia moderna, nuova, « del nostro tempo » quella che è più sviluppata, ricca e profonda.

Si può dire, insomma, che il concetto hegeliano della filosofia e della sua storia trova la propria illustrazione nell' immagine del Leviatano come ce lo rappresenta il frontespizio del libro di Hobbes. A quella guisa che questo è l' uomo-gigante il cui corpo è costituito di tanti uomini ordinari, così la filosofia — la filosofia nella sua vita, nel suo sviluppo, nella sua storia, cioè la filosofia integrale, quella sola che da un punto di vista onnicomprensivo può chiamarsi *la* filosofia — è l' unica, eterna, immensa, inesauribile idea filosofica, la cui struttura è costituita di tanti sistemi, e che tutti i sistemi filosofici concorrono e devono concorrere ad articolare. E quindi è che, se la storia della filosofia non è che la stessa idea filosofica nel suo processo, se non ci presenta che lo sviluppo dell' idea filosofica secondo l' ordine delle sue fasi quale è posto dalla interiore costituzione logica di essa, gli elementi personali non possono avere alcuna importanza per tale storia. Quanto minor rilevanza si attribuisce agli individui particolari — giunge a dire Hegel — e tanto meglio è per la storia. Più ci si occupa del pensiero come libero, del carattere universale dell' uomo come uomo, e più questo pen-

siero, spogliato così d'ogni caratteristica speciale, apparisce essere il soggetto che crea. ¹

Riecheggiatori fedeschi dell'identità hegeliana

Questa concezione della storia della filosofia, foggiate adunque per primo da Hegel, e che restò dominante in Germania, è quella per cui sdilinquiscono tutti i dogmatici dell'assoluto. E ogni volta che in un libro filosofico ci si imbatte nelle parole, di colore hegeliano e assolutista, « spirito », « spirito assoluto », « spirito del mondo », si può esser certi che la concezione della filosofia e della sua storia, che informa quel libro, è suppergiù codesta dello Hegel.

Così pedissequamente hegeliano ci si rivela subito l'Erdmann. Come un popolo o un paese — egli

(1) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung* (in *Werke*, Berlino, 1840, vol. 13). Quando più oltre nel corso della sua storia Hegel si trova in presenza dello scetticismo greco e delle contraddizioni mortali che esso rileva nel pensiero umano, fa un nuovo analogo sforzo per liberarsene col suo solito espediente, adducendo cioè che lo scetticismo efficace contro la conoscenza sensibile e l'intendimento comune, è impotente contro l'Idea speculativa (gegen das wahrhaft Unentliche der speculativen Idee) la quale rende ragione della negatività dell'idea senza fermarsi sul risultato negativo che è solo unilaterale, comprende già in sè ogni determinazione e il suo opposto, risolve in sè l'urto d'ogni finito e del suo altro già prima e senza bisogno che lo scetticismo lo metta in luce, adempie dunque contro ogni determinato la stessa funzione dello scetticismo (das gegen das Bestimmte thut, was der Skepticismus thun will) sfuggendo nello stesso tempo alle prese di questo (*Ibidem*, vol. 14, pp. 474, 488, 511-2). Quasi che nel mondo, nella vita, nella conoscenza reale, viva ed attiva che si pone veramente dinanzi il mondo e la vita, esistesse qualche altra cosa dal cosiddetto « intendimento ordinario » pel quale le contraddizioni hanno una realtà incancellabile, che vi si dibatte invano, che ne è spesso straziato. Quasi che l'Idea speculativa che sa mettere tutto a suo luogo, per la quale tutto è a posto, esistesse ed operasse davvero in qualche sito tranne che sulle cattedre delle pacifiche dottrinarie oche filosofiche e fosse veramente altra cosa che la favola

sentenza ¹ — esprime la sua sapienza e la sua volontà per la bocca dei suoi savi e dei suoi legislatori, allo stesso modo lo spirito del mondo (ossia l'umanità collettiva) esprime la sua sapienza e la sua volontà mediante i filosofi. E come l'individuo passa per i vari stadii della sua vita senza detrimento della sua unità, così lo spirito del mondo è in successione lo spirito dei vari tempi. È vero che ogni tempo ha la sua filosofia, e che solo pel tempo di cui è il prodotto questa rappresenta la verità definitiva. Ma ciò non distrugge la sua assolutezza più che il fatto che le diverse età della vita hanno diversi doveri tolga al dovere il carattere di incondizionalità. La storia della filosofia non consiste dunque se non nel fatto che, come lo spirito del mondo passa attraverso i differenti spiriti delle epoche per formare la storia del mondo, così la sua coscienza, o la sapienza del mondo, passa attraverso le diverse coscienze dei tempi. Niente quindi va perduto, perchè i risultati d'un'età e d'una

escogitata da quelli che Schopenhauer chiama, nel proemio alla seconda edizione della sua opera principale, i professori di filosofia (tra i quali, in senso schopenhauriano, tiene presso di noi il posto più eminente qualche non professore in senso ordinario). — Questo scaricare il compito di far mostra di riparare i guai che ci affliggono, di cancellare le contraddizioni che stanno davanti ai nostri occhi, sulla mitica Idea speculativa, che esiste non si sa dove, mentre quaggiù si pensa, si agisce, si conosce solo mediante l'intendimento ordinario che tali contraddizioni avverte e subisce, è un po' il procedimento rinnovato dal Bradley pel quale tutto qui è contraddizione e quindi apparenza, ma la Realtà dev'essere armonica, dunque le contraddizioni qui visibili saranno tolte « in qualche modo » (*somehow*), non possiamo saper come, nell'Assoluto (*Appearance and Reality*). C'è però tra Hegel e Bradley una differenza: che per il primo l'Idea speculativa possiede tutta la più corpulenta e pesante serietà teutonica, per il secondo il suo Assoluto sembra qualche cosa di fuggevolmente ironico e tutta la cura, l'attenzione, l'acutezza della ricerca sta nel mettere in luce le disperate contraddizioni che su ogni punto ci avvolgono. La filosofia del Bradley ha dunque un colore spiccatamente scettico, ed egli stesso definisce infatti il suo libro « *a sceptical study of first principles* » (*Ibidem* Prefazione).

(1) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, (IV. ediz. a cura di B. Erdmann, Berlino, 1896, parag. 2-12, vol. I. pag. 1-5).

filosofia offrono il materiale e il punto di partenza per le elaborazioni successive. Perciò la diversità e anche il conflitto dei sistemi filosofici non solo non infirmano l'asserzione che tutti sono soltanto lo sviluppo d'una singola filosofia, ma piuttosto la confermano, poichè tanto l'apparire nella storia d'un sistema filosofico quanto il suo spodestamento per opera d'un altro che lo incalza e lo sorpassa, si manifestano derivare da una necessità razionale.

Anche il Fischer, naturalmente, fa propria la identità hegeliana di filosofia e storia della filosofia, e cerca di superare il conflitto tra l'una e l'altra con due argomenti suoi propri ¹ che meritano di venire rilevati. Il primo è che quand'anche per verità s'intenda la rappresentazione adeguata d'un oggetto in sè completo e immutabile, tale rappresentazione non ci è innata nè si ha di primo acchito, ma si forma e diviene a poco a poco con l'opera dei secoli. Quindi ogni verità ha la sua storia. — Storia, però, si potrebbe replicare a questo argomento, che, se si deve raggiungere la verità, finisce, e finisce proprio nel momento in cui la verità è raggiunta, sicchè la contraddizione che il Fischer vuole palliare, viene anzi in luce più viva. — Il secondo argomento è che l'oggetto della verità filosofica non è un oggetto che rimanga invariato, perchè si tratta dello spirito umano che è esso stesso continuo sviluppo e processo. « Un progressivo processo di formazione (*Bildungsprozess*) può solo essere afferrato in un progressivo processo di cognizione ». Ma qui vi è un equivoco e un circolo vizioso nascosto sotto le belle parole. Si tratta di risolvere la questione perchè la filosofia, che pretende di essere la verità, presenti nella sua storia una collana di sistemi contrastanti.

(1) KUNO FISCHER, *Geschichte d. n. Philos.* (V. ediz., Heidelberg 1912 vol. I., cap. I.).

E si risponde: perchè lo spirito umano, che è il suo oggetto, è un processo continuo. Ma che s'intende dicendo che esso è questo processo continuo? Appunto che è un insieme di pensieri contrastanti, un passaggio da una concezione ad un'altra diversa od opposta, che esso non posa in un pensiero nè vi si identifica, ma oggi si identifica con questo, domani con quello. Quando avete detto: la filosofia è varietà di sistemi (storia) perchè varia e si evolve il suo oggetto, lo spirito — non avete risposto alla difficoltà, ma semplicemente cercato di farla prestigiosamente sparire. Si tratta sempre del fatto che lo spirito ha varietà di concezioni della verità, e che in ciò appunto sta il suo essere un processo. Dire che la filosofia varia (è storia) perchè varia lo spirito, non è togliere la contraddizione tra la filosofia e la sua storia. La contraddizione sta appunto nel fatto che lo spirito sia processo, cioè abbia quelle tanto diverse concezioni della verità che fanno necessariamente della filosofia una storia. Storia e filosofia, si dice, non si contraddicono, perchè la filosofia studia un oggetto, lo spirito, che varia. Ma il suo variare sta appunto nell'aver concezioni, ossia filosofie, contrastanti, nel produrre queste filosofie cozzanti, nel fatto che tale filosofie vi sono. La difficoltà resta intatta. Perchè lo spirito è processo, ossia pensa diversamente in filosofia (ossia produce filosofie diverse, ossia è una storia della filosofia?) E questo suo pensare diversamente come si concilia con la asserita esistenza della verità filosofica?

Meno unilaterale sembra voler esser lo Zeller, che, col più prettamente tedesco dottissimo dire nulla per voler tener conto di tutto, riconosce che le cause e condizioni della storia della filosofia sono di tre classi, lo stato generale della cultura, l'influsso dei sistemi precedenti sui successivi, le particolarità dei singoli filosofi. Se ci limitiamo a queste ultime (pro-

segue) abbiamo un pragmatismo biografico e psicologico; se prendiamo in considerazione lo stato generale della cultura allora si cercherà di comprendere la filosofia mediante le condizioni universali della storia della cultura medesima; ma se si dà il peso decisivo all' interna concatenazione e alla storica azione reciproca dei sistemi filosofici, allora « apparisce la storia della filosofia come un corso in sè conchiuso procedente da un determinato punto di partenza in avanti con leggi interiori, che si comprende tanto più profondamente quanto più completamente si riesce a mostrare in ogni successiva manifestazione la logica conseguenza di quella immediatamente precedente, e quindi nel tutto, come fece Hegel, uno sviluppo che si completa con dialettica necessità ». Ma tuttavia, subito avverte, la direzione e la forma del pensiero filosofico è determinata anche dalle altre condizioni. E tutti questi influssi, la personalità, la concatenazione storica dei sistemi, lo stato generale della cultura non stanno sempre nella medesima relazione: sicchè allo storico incombe stabilire quale di essi sia preponderante in una data fase del corso storico della filosofia. ¹

Infine anche il Windelband, pure ammettendo che l' ordine delle determinazioni concettuali del pensiero non sia quello con cui i sistemi successivamente appaiono nella storia, e che in questa conti qualcosa anche la personalità del filosofo, dichiara che solo con Hegel la storia della filosofia acquista valore di scienza e insiste nel ravvisarla come un processo complessivo, come un insieme unitario delle creazioni spirituali. ²

Parola più parola meno, adunque, con una od

(1) *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie* (Lipsia, 1907, VIII ediz., *Einleitung*, parag. 1, pp. 1-4).

(2) *Storia della Filos.* (trad. it., Palermo, Sandron, Introduzione).

un' altra formulazione, la concezione hegeliana della storia della filosofia come sviluppo unitario e perpetuo, questa concezione che pretende « giudicare le produzioni filosofiche in nome dell' idea più o meno mistica d' una filosofia eterna », ¹ è rimasta il patrimonio gelosamente conservato e amorosamente trasmesso di padre in figlio, da tutti gli storici della filosofia in Germania, la patria moderna del dogmatismo assolutistico, nonchè il nutrimento devotamente assorbito anche altrove da ogni uomo-budella della filosofia, che, come quello celebrato dal Fusinato, voglia rigonfiarsi a buon mercato di gas speculativo per elevarsi facilmente sui tetti degli umili mortali.

L' hegelianismo cousiniano

Tale concezione, a tempo suo, fece capolino anche in Francia. E ciò per opera del Cousin, in una certa fase del suo pensiero, nella quale egli però non rimase costantemente.

Quando si osa ravvicinare Cousin ad Hegel, gli hegeliani vedono rosso e schiattano del loro più superbo disprezzo per quegli che non sa distinguere la superficiale ricucitura operata dal Cousin e la profonda organica comprensione hegeliana del momento di verità di ogni sistema. Frottole. Sia pure che si possa dire che il Cousin diluì e confettò in pillole digeribili per i salotti parigini gli aspri ed oscuri concetti di Hegel, sta il fatto che il suo eclettismo è hegelianismo e che l'hegelianismo in materia di storia della filosofia non è che eclettismo cousiniano, per

(1) BOUTROUX, *Études d' Hist. de la Philosophie* (Alcan, 1897, pp. 2-3).

quanto redimito di trascendentalismo e paludato di frasi e gesti da monte Sinai. Si legga in Cousin che la filosofia accetta tutte le idee, « le combina e le riconcilia nel seno d'una vasta sintesi ove ciascuna trova il suo posto » e che così fa pure la storia « con l'aiuto dei secoli, nel suo movimento universale e nell'ampio sistema che essa genera e svolge successivamente ». Vi si legga che l'eclettismo è la filosofia, « il cui solo scopo è di comprendere tutto e che per conseguenza accetta tutto e tutto concilia ». Vi si apprenda, dopo constatato esservi nei sistemi « da ogni lato opposizione e contraddizione, errore e verità insieme », che « l'unica soluzione possibile di queste opposizioni sta nell'armonia dei contrari, l'unico mezzo di sfuggire all'errore nell'accettare tutte le verità ». Si riscontri affermato che « non si deve nella storia proscrivere alcuno dei grandi sistemi che la dividono e che per quanto esclusivi e difettosi provengono necessariamente da qualche elemento reale ». Vi si vegga difeso l'eclettismo con l'argomento che « tutto attorno a noi è misto, complesso, mescolato e tutti i contrari vivono, e benissimo, insieme ». Lo si ascolti proclamare che « egli non appartiene ad alcun sistema particolare, ma a tutti, e per così dire allo spirito comune che li domina tutti e che non si sviluppa completamente se non mediante la stessa lotta di tutti i principi incompleti, esclusivi e nemici » ¹. Si ricordino infine le ultime parole pronunciate da lui alla Sorbona: « La filosofia non è questa o quella scuola, ma il fondo comune e quasi a dire l'anima di tutte le scuole. Essa è distinta da tutti i sistemi, ma è commista a ciascuno di essi, perchè non si manifesta, non si sviluppa, non avanza che per mezzo di essi; la sua unità è la loro stessa unità, tanto

(1) *Introduction à l'Hist. de la Philos.*, Lez. IX e XIII.

discordante in apparenza, tanto profondamente armonica in realtà; il suo progresso e la sua gloria è il loro perfezionamento reciproco mediante la lotta pacifica... Ciò che io professo innanzi tutto non è questa o quest'altra filosofia, ma la filosofia stessa; non è l'attaccamento ad un sistema, ma lo spirito filosofico superiore a tutti i sistemi... La missione della critica... è di distrigare di tra gli errori le verità che possono e devono esservi commiste e con ciò di rivelare la ragione umana ai suoi propri occhi, d'assolvere la filosofia del passato, di incoraggiarla e rischiararla nell'avvenire»¹. Si rilegga e si ricordi tutto ciò, e, a parte i soliti arzigogoli solenni e i grotteschi atteggiamenti di superiorità di comprensione, si dovrà convenire che in materia di storia della filosofia l'ecclettismo cousiniano è un'esatta e chiara trascrizione dell'hegelianismo.

Anche del concetto hegeliano che «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale» di questa (chechè se ne voglia dire) supina giustificazione del fatto compiuto qualunque sia², di questa profonda scoperta delle ragioni che rendono necessarie precisamente certe cose e non altre, fatta dopo che si sono viste queste cose e non altre prodursi. Cousin ci offre una traduzione che appunto per essere banalmente diluita rende quel concetto trasparente e la sua portata afferrabile senza equivoci. Basta ricordare i pensieri che egli espone intorno alla storia considerata come incarnazione e svolgimento d'un piano divino; nella quale «tutto ha la sua ragione

(1) Cit. da Janet, *Revue des Deux Mondes*, febb. 1884.

(2) La storia infatti per Hegel e Cousin riesce esattamente a ciò che il Bovio (sebbene anche lui alquanto impeciato in questa metafisica) deprecava scrivendo: «Triste giuoco sarebbe veramente la storia, se con la panacea della sintesi potessimo guarire tutte le sozzure, menzogne e contraddizioni della vita» (*Saggio critico del dir. pen.*, Napoli, 1877, p. 24)

d'essere, tutto ha la sua idea, il suo principio, la sua legge, niente è insignificante, tutto ha un senso » e « il mondo delle idee è nascosto nel mondo dei fatti » ¹. Basta ricordare il suo concetto di popolo, il quale esiste secondo lui perchè è chiamato a rappresentare una delle idee d' un' epoca ², e a svolgere progressivamente l' idea che « gli è stata affidata » ³. Basta ricordare il suo concetto della guerra, scaturente da quello di popolo : perchè la guerra (secondo Cousin) « ha la sua radice nelle idee dei diversi popoli, che essendo necessariamente parziali, limitate ed esclusive, sono necessariamente ostili, aggressive, tiranniche » ⁴; sicchè essa è necessaria : necessaria perchè non è altro che l' urto inevitabile delle idee unilaterali da ciascun popolo incarnate, necessaria perchè « ogni popolo veramente storico ha un' idea da realizzare; la realizza in sè, e quando l' ha sufficientemente in sè realizzata, le fa fare il giro del mondo; esso è conquistatore, inevitabilmente conquistatore; ogni civiltà che avanza, avanza mediante la conquista » ⁵. Basta ricordare la sua giustificazione della vittoria nelle guerre. La vittoria è sempre giusta, perchè « tutto è perfettamente giusto in questo mondo, e la felicità e l' infelicità sono distribuite come devono esserlo » ⁶. La sconfitta dimostra sempre che un popolo, e la sua idea, « ha fatto il suo tempo » ⁷, almeno in quanto quel popolo s' è infiacchito di fronte alla preparazione militare necessaria per superare gli avversari, cioè per sostenere la vitalità della propria idea ⁸. Nella guerra non domina

(1) *Introd. à l' Hist. de la Phil.* (Bruxelles, 1836, p. 228).

(2) *Id.*, p. p. 266, 269.

(3) *Id.*, pag. 247.

(4) *Id.*, p. 263.

(5) *Id.*, p. 278.

(6) *Id.*, p. 271.

(7) *Id.*, p. 264.

(8) *Introd. à l' Hist. de la Phil.*, p. 273 e seg.

il caso, come si pensa; nessuna guerra fu mai perduta per l'umanità, perchè il suo risultato segnò sempre il vantaggio dello spirito dell'avvenire su quello del passato ¹. Quindi il Cousin «assolve la vittoria» ² e afferma, «la moralità del successo» ³. Infatti, egli proclama, «il vinto dev'essere vinto e merita di esserlo; il vincitore non solo serve alla civiltà, ma è migliore, più morale, ed è perciò che è vincitore» ⁴. Basta infine ricordare il suo concetto di grand'uomo: il quale «viene per rappresentare un'idea» ⁵ ed è «stromento del destino» ⁶; sicchè, specie quando il grand'uomo è guerriero, «se è grande, bisogna assolverlo e assolvere in massa tutto ciò che ha fatto» ⁷.

Si abbandonino i devoti di Hegel alle contorsioni che vogliono, ma tutto questo è pretto hegelianismo, reso chiaro, nitido, spoglio dalle nebulose ambiguità che permettono le scappatoie e gli equivoci. Si potrà forse dire che Cousin è la caricatura di Hegel. Ma la caricatura è riproduzione dell'originale, e solo ne accentua i difetti. Cousin è Hegel messo in luce, Hegel senza vesti a pieghe per mascherare le storture e le gobbe. Perciò la lettura di Cousin guarisce da Hegel, poichè toltà l'oscurità di quest'ultimo che par nascondere inaccessibile ed incerte profondità, e diventatone in Cousin il pensiero superficialmente chiaro, vengono altresì alla superficie il luogo comune, i mezzucci e l'artificiosità di quello che è puro pensiero hegeliano.

(1) *Id.*, p. 269.

(2) *Id.*, p. 270.

(3) *Id.*, p. 270.

(4) *Id.*, p. 271.

(5) *Id.*, p. 290.

(6) *Id.*, p. 292.

(7) *Id.*, p. 293.

*Identità di « spirito » e storia
in Cousin*

Ma, allo stesso modo, la concezione cousiniana della storia della filosofia è di colorito prettamente hegeliano, ed è tutta contessuta di quelle varie « identità » a cui ci hanno abituato, come a loro nuove e superiori posizioni di pensiero, gli odierni seguaci italiani di Hegel. Identità di partenza « della psicologia e della storia » ¹, perchè (stabilisce il Cousin) non è col metodo sperimentale soltanto che si può trattare la storia filosofica: per chi, infatti, pretende di trattarla solo con questo metodo non possono esservi epoche filosofiche, poichè l'epoca filosofica è un certo numero di sistemi ricondotto a un punto di vista generale, il quale manca all'empirista, perchè suppone distinzioni e classificazioni da cui l'empirista non ha il diritto di partire. Per la medesima ragione non possono, per l'empirista, esistere scuole; egli è ridotto a prendere e a studiare tutti i singoli sistemi, grandi e piccoli, importanti o no, senza discernimento; e quando pure, in tal modo, sia riuscito ad approdare ad una grossolana cronologia, gli manca ancora il più, gli manca la possibilità di sapere « perchè ciò che ha preceduto ha preceduto e ciò che ha seguito ha seguito », gli manca la possibilità di sapere ciò che sa « in un ordine che sia quello della ragione » ².

Bisogna dunque far capo al metodo speculativo. E cioè « ricercare gli elementi essenziali dell'umanità; poi dalla natura di questi elementi ricavare i loro rapporti fondamentali, da questi rapporti le leggi

(1) *Op. cit.*, p. 61.

(2) *Op. cit.*, p. 98.

del loro sviluppo, e quindi passando alla storia, domandarsi se essa conferma o ripudia questi risultati » ¹. In tal modo la storia della filosofia ci apparirà non più un seguito di parole incoerenti, ma « una frase intelligibile in cui tutte le parole presentando un'idea formerebbero un insieme che rappresenterebbe un pensiero completo » ². Infatti, la ragione umana deve svilupparsi conformemente alla sua natura e alle sue leggi; ma la ragione (la quale è essenzialmente, non già alcunchè di individuale, di soggettivo, di nostra privata proprietà, ma di impersonale, di assoluto, di distinto dalla nostra particolarità personale) è l'elemento filosofico; la filosofia non è dunque che « i diversi elementi della ragione umana coi loro rapporti e con le loro leggi » ³.

Perciò, il Cousin all'identità, così stabilita di psicologia e storia (il che, nel suo linguaggio, significa, come si vede, quello che gli hegeliani nostrani direbbero ora identità di spirito e storia) approda « all'identità della filosofia e della storia della filosofia. Infatti la storia della filosofia o storia della ragione umana risulta in tal guisa essere « la filosofia stessa con tutti i suoi elementi, con tutti i loro rapporti, con tutte le loro leggi, cioè la filosofia nel suo sviluppo interno, rappresentata in grande e in caratteri vistosi dalle mani del tempo e della storia, nel cammino visibile della specie umana » ⁴.

Ed ecco adunque come quella « identità » che per molti sono stati gli hegeliani italiani del 1900 a tornar a rivelarci dopo un laboriosissimo viaggio di scoperta, non è altro che l'« identità » che Cousin già nel 1830 aveva riprodotta da Hegel. « La

(1) *Id.*, p. 101.

(2) *Id.*, p. 102.

(3) *Id.*, p. 124, 164, 167.

(4) *Id.*, p. 103.

identità della filosofia e della sua storia è certa; non si tratta che di scoprirla e metterla in luce ». ¹

Per questa messa in luce Cousin procede esattamente sulla falsariga di Hegel. Abbiamo detto che quella psicologia con cui Cousin identifica la storia non è altro che ciò che i crocio-hegeliani odierni chiamerebbero filosofia dello spirito, la determinazione cioè degli elementi fondamentali dello spirito stesso. Ed ecco, infatti, Cousin passare a dirci che ciò che Aristotele e Kant chiamano « categorie », ciò che la scuola inglese chiama « principi della natura umana », sono appunto quelli, da lui così chiamati, « elementi della ragione », sulla base dei quali soltanto si può costruire una storia razionale della filosofia ². Precisamente come per Hegel questa riproduce nel suo svolgimento il processo e la dialettica delle categorie che la logica aveva scoperto nello spirito, così per Cousin la storia della filosofia riproduce la serie degli « elementi » che la sua « psicologia » scopre nella ragione.

Quanto a questi elementi, dopo Aristotele e Kant non c'è (secondo Cousin) altra possibilità al riguardo che quella di operarne una riduzione. Tutto ciò che pensiamo, lo pensiamo sotto una o l'altra di due forme mentali, o categorie, o idee: l'idea dell'uno e del molteplice, dell'essere e dell'apparire, della sostanza e del fenomeno, della causa assoluta e delle cause seconde, dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente, dell'immensità e dello spazio (circoscritto), dell'eternità e del tempo (limitato), ecc. I primi termini di tutte queste proposizioni si possono identificare fra loro, e così fra loro i secondi. Ne risultano in tal modo due termini comprensivi, l'infinito e il finito, a cui va aggiunto

(1) *Op., cit.*, p. 104.

(2) *Id.*, p. 107.

(poichè essi non costituiscono un dualismo insuperabile e irreconciliabile, ma anzi sono posti dalla mente in reciproca relazione essenziale) il rapporto tra di essi ¹. Il finito, l'infinito e il loro rapporto sono dunque le « categorie » cousiniane. E, precisamente come Hegel, Cousin, dopo averle rintracciate nello spirito umano, intesse su di esse il corso della storia della filosofia.

Quindi nella storia generale dell'umanità, e in quella della filosofia, vi possono e vi devono essere solo tre epoche, « nè più nè meno », come egli si compiace di ripetere: giacchè, secondo avviene sempre in queste costruzioni fantastiche e romanzesche, quando l'autore annuncia di voler verificare se il corso degli eventi che egli ha in precedenza speculativamente scoperto, trovi la sua conferma nella realtà, questa, manco a dirlo, lo conferma infallantemente e con tutta precisione, e i fatti appaiono ai nostri occhi meravigliati come se obbedissero docilmente al cenno del taumaturgo che li ha divinati e venissero alla luce a bella posta per riempire e avverare la sua sagoma teorica.

E perciò vi dev'essere e v'è un'epoca destinata allo sviluppo dell'idea del finito: in essa troveremo l'industria progressiva; il commercio che si svolge su larga scala e per via del mare, questo « impero del finito » ²; la religione che avrà la forma politeistica, ed una filosofia che sarà tutta fisica e psicologia. Vi dev'essere e v'è un'epoca destinata allo sviluppo dell'idea dell'infinito: e vi vedremo, con un'industria ed un commercio stazionari, con uno Stato assolutista ed immobile, con manifestazioni artistiche gigantesche e smisurate, con una religione

(1) *Id.*, p. 103 e seg., 120.

(2) *Op. cit.*, p. 198.

assorta nell'invisibile e piuttosto nella morte che nella vita, una filosofia che sarà la contemplazione dell'unità assoluta. Finalmente bisogna pure che il rapporto tra il finito e l'infinito abbia la sua epoca e il suo sviluppo: e allora, con un'industria, uno Stato, un'arte, in cui i due elementi saranno temperati, riscontreremo una religione in cui la vita presente pur essendo riferita a Dio, conserva la sua serietà e il suo valore, ed una filosofia caratterizzata dall'unione della psicologia con l'ontologia ¹. E queste tre epoche — le uniche e necessarie epoche della storia della filosofia, perchè tre sono le fondamentali categorie dello spirito a cui le epoche storiche devono corrispondere — hanno tra di loro non solo un rapporto di successione, ma altresì un rapporto più intimo, quello di generazione, « per modo che la storia intera dell'umanità si risolve in un gran movimento composto di tre momenti, che non solo si succedono, ma che si generano l'uno dall'altro » ².

Ecco l'hegelianismo storico-filosofico del Cousin. Hegelianismo, bensì, *débonnaire* e in veste da camera, facilone e da buon figliuolo, e quasi diremmo un pochino « tarasconese » perchè si colloca con Dio, col mondo e con gli eventi umani su quel medesimo piede di semplice, chiara e alquanto inconsciente confidenza con cui Tartarin si collocava coi ghiacciai delle Alpi. Ma non per questo, meno hegelianismo nella concezione intrinseca e nel movimento essenziale. Più simpatico anzi, appunto per la sua faciloneria, senza complessi e studiati artifici, di quello originale. Il quale ultimo, non ostante la sua posa di complicazione profonda e di faticosa

(1) *Id.*, p. 202 e tutta la Sez. VII.

(2) *Id.*, p. 221.

penetrazione, non ci offre in sostanza niente di meglio e niente di più. ¹

Il dogmatismo idealista in Italia

Della dialettica hegeliana in generale, della teoria del « perpetuo sviluppo » e dell'identità di filosofia e storia hanno tentato il rinnovamento e la « riforma » tra noi il Croce e il Gentile.

Lo spirito — essi dicono — è l'unica realtà. Nessuna realtà infatti può pensarsi esistere fuori di esso, perchè nessuna realtà può pensarsi non pensata. Anche ciò che pare il più elementare « dato » non è alcunchè di *dato* dal di fuori allo spirito, ma alcunchè che questo *pone*, e invano si tenta di risalire addietro sino alla più piccola e brutta sensazione illudendosi con ciò di uscire dallo spirito e di trovare un elemento che non sia già, nello stesso istante in cui esso c'è, investito, foggiato, creato anzi, dall'attività spirituale. Questo spirito, che è dunque tutta la realtà, non è affatto cosa o sostanza, ma tutto e solo atto e svolgimento. Esso non è nulla di fatto, ma è tutto e sempre facentesi, è non il « pensato » ma il « pensante » (o, in linguaggio più strettamente crociano, non lo « pseudo-concetto » ma il « concetto puro »). Per comprenderlo va colto nella radice del suo zampillo o getto eterno di pensiero. È insomma, l'Io trascendentale o puro, non il Me; l'Io in quanto pensante, e che, come colui che pensa il pensato, non può essere questo pensato, nè sè stesso come pensato.

(1) È significativo che lo Zeller, sostanzialmente hegeliano, tra i due soli scrittori non tedeschi che egli ritiene opportuno ricordare nel *Grundriss* (p. 14) perchè hanno ben meritato per la storia della filosofia greca, menzioni in prima linea il Cousin, e precisamente in grazia dell'*Introduction*. — L'altro è il Grote.

Quindi la realtà in generale non è: non è nulla di già fatto, permanente e fisso, ma è alcunchè che si fa, si svolge e diviene, se tale è lo spirito in cui ogni realtà si risolve. Cioè la realtà e la verità non sono fatte già ed immutate, ma sono ciò che lo spirito, perpetuamente svolgendosi, vede progressivamente (« pone ») come realtà e verità. Realtà e verità sono dunque in perpetuo *fieri*. Nell'eterno presente (che è sempre di realtà e verità) dello spirito fluisce eternamente realtà e verità; che passa, sì, ma per essere sostituita da altra che nel suo istante di apparizione sullo schermo del presente dello spirito è, più ancora della precedente, realtà e verità; e ciò perennemente, nel processo infinito d'un eterno meglio di realtà e verità.

Questa « riforma » (che, in sostanza, come si vede, è un ricondurre Hegel a Fichte, alla dottrina dell'*io* assoluto e libero che « pone » il non-*io*) posa su di un dogma. Dogma, perchè bisogna accettarlo ad occhi chiusi, con un atto di fede, come i dogmi religiosi, e otturandosi ben bene le orecchie per non lasciar passo ai dubbi e alle obiezioni — alle tentazioni del demonio — che assillano ed incalzano da ogni parte. Dogma, che resta in piedi, finchè i suoi accoliti e sacerdoti, strizzandosi d'occhio come gli auguri antichi, si diano l'intesa di rinunciare ad ogni domanda compromettente. Dogma, che può trovar credenti solo per la stessa ragione per cui, in una celebre novella di Andersen, tutti ammiravano i vestiti nuovi dell'imperatore tessuti di nulla — cioè per darsi l'aria d'aver compreso una cosa difficile — finchè venga anche un bambino a constatare che l'imperatore non ha nessun vestito indosso ¹.

(1) Vedi nelle 40 *Novelle* di Andersen (Milano 1894) quella intitolata *I vestiti nuovi dell'Imperatore*.

Lo spirito come unica realtà e come atto puro. Questo il dogma, questo il mistero. Troppo evidente è l'osservazione con cui il Rosmini confuta il Bardilli (un Gentile d'allora? anch'egli poneva come fondamento del suo sistema il *pensare come pensare*): « Il pensiero non può essere che un atto, nè un atto può esistere se non c'è chi lo fa »¹. Per la nostra mente umana concepire un'attività che sia attività di nessuna cosa, che si produca mediante nulla, che invece non abbia alcunchè come base su cui poggiare, come sostanza o materia che la spri-giona, è cosa altrettanto impossibile quanto il concepire una verginità e maternità contemporanee, o un pane che diventa corpo di Gesù. Queste due ultime proposizioni si possono accettare e credere, ma come dogmi e « misteri ». E come dogma e « mistero » soltanto del pari si può accettare la prima. Per cui è forza riconoscere il carattere dogmatico di tutta la filosofia che è elaborata su quel principio.

Che se infatti qualche eretico beffardo non vuol accettare e credere esso principio come un dogma, e non vuol obbedire al *st!* intimato alle domande pericolose, egli ne potrebbe buttar fuori non poche. Atto puro? Come può — si diceva — un'attività venire e stare al mondo da sè, senza che vi sia qualcosa che la produca? Un'attività od energia elettrica, per es. venir fuori senza bisogno di pile? Sarebbe come pensare che i « discorsi » possano presentarsi in carne ed ossa, senza bisogno che ci sia qualcuno che li pronunci, e ciò non solo nelle *Nuvole* aristofanesche, ma

(1) *Nuovo Saggio* N. 1420. — Si può ricordare qui il giusto rilievo che fa il Simmel della difficoltà metafisica che offre al nostro pensiero la risoluzione delle sostanze in forze e movimenti. « Man mag diese noch so weit treiben, noch so viel scheinbar Festes in blosse Funktion auflösen, so mündet dieser Process doch irgendwo an einer wie weit auch immer zurückliegende Substanz, die die Funktion trägt » (*Einleitung*, etc. cit. vol. I p. 205).

nelle nostre strade e piazze. Sarebbe pressochè come vedere ancora quel che descrive Empedocle:

molte tempia gemmarono prive di colli
ed erravano ignude braccia orbate di spalle,
vagavan soli gli occhi digiuni di fronti. (1)

Ma perchè ci siano delle tempie, delle braccia, degli occhi, perchè ci siano « discorsi », perchè ci sia la parola, non occorre forse che si sia formata una lingua, una bocca, un corpo, un organismo, le specie animali, una terra, ossia la natura? E non dovrebbe, per caso, essere la stessa cosa per quel « discorso » interiore che è lo spirito? L'attività spirito non dovrebbe esser dunque, come parrebbe da un lato verosimile, un prodotto del sistema nervoso, o almeno non avrebbe bisogno di questo per sprigionarsi (al pari che l'elettricità delle pile), nel qual caso la formazione del sistema nervoso e di tutta la natura avrebbe dovuto precedere allo spirito e l'assoluto idealismo dovrebbe quindi mutarsi quasi nel materialismo? Ovvero no? E allora come concepire donde nasca e in qual modo si sorregga un'attività che deve esistere senza bisogno non solo del sistema nervoso (al quale però la vediamo sempre congiunta) ma di checchessia d'altro? Un'attività a cui non è lasciato come sostegno nemmeno l'antica sostanza-anima, o sostanza-Dio? ² Un'attività che deve ri-

(1) *Fram.* 57 (trad. Bignone).

(2) Ha perfettamente ragione il James. « L'anima veramente non spiegava nulla, ma almeno aveva qualche parvenza di nobiltà e di dignità. Essa era chiamata attiva; aveva la facoltà di scelta; era responsabile e permanente. L'io invece, » (e noi potremmo specificare: l'io come puro atto) « non è assolutamente nulla; è l'aborto più inefficace e vano che la filosofia abbia mai prodotto ». Era riservato ai successori di Kant (continua il James, e meglio ciò si può applicare ai filosofi del « concetto puro » o dello « spirito-atto ») « di chiamarlo il primo principio della filosofia, di scrivere il suo nome in lettere cubitali e di pronunciarlo con adorazione, di agire in breve come se salissero in pallone ogni qualvolta la nozione di esso attraversava la loro mente ». (*Principi di Psicologia*, trad. it. p. 255).

manere assolutamente mera attività mentre noi non possiamo pensar all'attività che come relativa, cioè attività di qualche cosa? Che deve essere pensata come esistente *prima* (e nessuna orgogliosamente nebulotica e tumescente argomentazione intorno al tempo può cancellare dalla mente umana l'aculeo, la spina, la necessità di questo *prima*) *prima* dei suoi strumenti, *prima* dell'esistenza d'alcunchè? E durante questo *prima*, dov'era, che era, come si sosteneva, come è profluita nel mondo, e ha creato il mondo, questa pura attività, questa attività di nulla? ¹

Tale il mistero iniziale di nostra santa religione (al quale molti altri analoghi seguono ad ogni piè sospinto). Mistero, di cui è molto più difficile rendersi conto che non di quello del Dio-creatore, o di un altro qualsiasi delle religioni rivelate. Mistero in cui quindi bisogna credere e giurare ciecamente.

(1) Fra i moltissimi fatti che formano ostacolo a questa dottrina c'è anche il seguente umilissimo sì, ma che non si può sottacere e far vista che non abbia bisogno d'essere spiegato: il sonno. L'idealismo attuale urta e s'infrange anche contro questo modestissimo evento. Infatti, finchè si ritiene che lo spirito sia non atto *puro*, bensì atto di *qualchecosa*, vuoi della sostanza - anima, vuoi del sistema nervoso, si può ancora spiegarsi il sonno. In questo lo spirito, se non è solo atto, ma ha la sua base in una sostanza, è quiescente, ma esiste, e si può concepire così esistente, se la sua esistenza non è soltanto la sua attività. Ma se esso è *puro* e *solo* atto, senza qualcosa di cui sia atto, quando nell'uomo che dorme esso non agisce, ossia non è *atto*, che sarà? Il suo unico esistere essendo il suo *atto*, esso sarà *nulla* nel dormiente. Si parte esso dunque da noi ogni sera, e rientra in noi ogni mattina? Come, perchè? E che siamo noi nel frattempo? L'addormentarsi e lo svegliarsi divengono così per l'idealismo attuale uno stupefacente miracolo. E veramente si può dire, applicando qui un argomento simile a quello usato dal Sigwart (*Logik* par. 6, Freiburg i. B. 1889 vol. I pag. 44) che se lo spirito od *io* è pura attività, esso non deve poter dormire, perchè dormendo non è più attivo, ossia non è più. Tutti diciamo: *io* ho dormito. Ma se l'*io* è puro atto, *io* svanisco quando dormo. Se l'*io* è pura attività, *io* non posso dormire. A ciò si aggiunga quanto diciamo a pag. 15 e s. circa la storia che non si conosce, e il fatto, su cui ama insistere il Rosmini, che l'atto del nostro intendimento con cui conosciamo un oggetto (o uno stesso atto d'intendimento) resta fuori della nostra conoscenza. (Cfr. ad es. *Nuovo Saggio* n. 1162-1165, 1394).

Ma chi non voglia giurare ciecamente nei misteri s'accorge invece che su questo punto la cosa sta come segue.

L'idealismo è logicamente necessario, perchè senza premettere (o almeno far accompagnare) il pensiero alle cose, le cose non possono esistere. Ma esso è, insieme, assurdo, perchè il pensiero non si regge da sè, ha bisogno di un *support* materiale che lo produca, o, almeno sul quale basarsi, e costringe quindi a premettere a sè tutta la natura e l'evoluzione naturale dalla nebulosa all'uomo. Il materialismo, alla sua volta, è necessario per la seconda considerazione, assurdo per la prima.

È necessario presupporre lo spirito alla natura, chè questa senza lo spirito non si può concepir esistente (come ha progressivamente provato il corso del pensiero da Locke e Berkeley fino a Kant). Ma è altresì necessario presupporre la natura allo spirito, chè questo senza di quella non può venire alla luce.

Quis tanta deus

Veris statuit bella duobus,

Ut quae carptim singula constant

Eadem nolint mixta jugari? (1)

Chi conserva immune il suo senso critico, chi non è incline a lasciarsi rapir in estasi dal mistico fumo degli incensi e dalle profonde note dell'organo, chi non vuol ad ogni costo costruirsi delle ragioni a suffragio e intensificazione d'una sua ebbrezza di fede, scorge bene l'insolubilità di questa antitesi, e si rifiuta quindi a fare fideisticamente il salto nel buio di dare la sua adesione all'uno o all'altro dei due poli di essa. Essenza del dogmatismo è invece di fare questo salto e dare l'adesione non ostante gli

(1) BOEZIO, *De Cons. Philos.* v. 3.

ostacoli più insormontabili. Quello dei due opposti dogmatismi, su questa questione possibili, che stiamo ora esaminando, crede d'aver tutto spiegato e risolto quando ha detto e ripetuto « spirito, spirito ». In realtà esso non ha fatto che afferrarsi ciecamente alla *necessità* d'uno dei due poli dell'antitesi chiudendo ostinatamente e volutamente gli occhi alla sua contemporanea *assurdità*; e che respingere l'*assurdità* dell'altro polo, chiudendo altrettanto ostinatamente gli occhi alla sua contemporanea *necessità*.

**L'idealismo « attuale », ovvero
il porcellino di Pirrone**

Posto così il suo dogma supremo, l'idealismo « attuale » procede a conformarvi il suo concetto di realtà e verità, nel quale, esso pretende combinare questi due caratteri: l'assolutezza e la transitorietà. La realtà e la verità continuamente passano, perennemente superate da una nuova maggiore realtà e verità. Lo spirito, intanto, è sempre nel reale e nel vero. Realtà e verità sono fluide, anzichè fisse; però, nel contempo, sono assolute. La realtà è come il fiume. Ogni goccia d'acqua passa. Ma il fiume, il corso, non passa mai. Questo è dunque l'assoluto.

Con uno di quei giuochi di mano di cui codesti scrittori sono maestri, essi non fanno qui che dar il nome di assoluto a ciò che fu sempre chiamato relativo. « Nessuna cosa giammai è, e ciascuna si genera sempre » ¹. Questa era appunto per Socrate l'essenza del relativismo eracliteo. « Di', dunque, (egli incalzava) se a te piace che non sia qualcosa, ma si generi sempre il buono, il bello, e quant'altro di-

(1) *Teet.* 152 D. trad. Bonghi.

scorremmo dianzi» ¹. Sì, rispondono costoro, mi piace moltissimo. E fin qui nulla di male. Questo anzi potrebbe appunto essere il vero. Senonchè essi aggiungono: e a tale generarsi, a tale divenire e trapassare continuo di ogni cosa diamo il nome di realtà e verità assoluta. Rifiutiamoci di riconoscere che il travolgimento continuo d'ogni reale e d'ogni vero per opera, bensì, se si vuole, d'un più reale e d'un più vero, ma che sarà tosto alla sua volta travolto, forma la sostanza stessa del relativismo e dello scetticismo, e poichè tutto questo infinitamente diverso appare sempre nel momento del suo passaggio per il presente dello spirito come realtà e verità, poichè ad ogni elemento di questo insieme perennemente cangiante applichiamo sempre al suo passaggio il vocabolo «reale» e «vero», così proclamiamo arditamente che lo spirito è sempre nel reale e nel vero, che questi sono assoluti. La falsificazione è patente «eccettochè — come osservava già Socrate — se uno intenda del vocabolo, ma questo sarebbe un prendersi burla di quello che si vuol dire. Giacchè non s'intende del vocabolo, ma bensì della cosa che sotto il vocabolo si contempla» ².

Una volta che si riconosce che nulla è e tutto soltanto diviene, la dottrina a cui si è costretti a metter capo è quella (che la realtà purtroppo ci impone) della essenziale vanità del tutto. Senonchè appunto questo vanificarsi d'ogni realtà costoro pretendono di rappresentarci come la più piena, ricca, opulenta delle realtà immaginabili. «Dove ogni cosa è vana, niente è vano: la pienezza è costituita appunto da quel perpetuo vanificarsi, che è il nascere perpetuo della realtà, il divenire eterno» ³. Questo il

(1) *Id.*, 157 D.

(2) *Id.*, p. 177 D. trad. Bonghi.

(3) CROCE, *Logica*, p. 220.

concetto di realtà assoluta di cui pretendono ci si debba contentare, pretendendo insieme ch'è tutti in fondo sentano come loro. « Nessuno rinunzia ad amare perchè l'amore passa » ¹. E che vuol dire? Con ciò si cercherebbe dimostrare qualche cosa appunto col procedimento che costoro soprattutto condannano, con l'appello ai fatti, all'empiria, a ciò che opinano i più. Ma se è — come essi insistono — al modo con cui i fatti vanno razionalmente valutati che è d'uopo tener fermo, allora bisogna vedere come la ragione degli uomini, nei suoi momenti di maggior penetrazione, abbia valutato quell'amare, quel pensare, quell'agire, quel vivere che pur tutti continuano per invincibile istinto. E allora constateremo agevolmente che l'arte, la filosofia, la religione più serie hanno, precisamente in presenza di questo trascorrere di tutto, affermata la vanità della realtà e della vita; e che da Budda a Schopenhauer, dall'autore dell'*Ecclesiaste* a quello dell'*Imitazione di Cristo*, dall'Omero del malinconico rimpianto:

Quale delle foglie
Tale è la stirpe degli umani (2),

dal Pindaro dell'apostrofe:

Noi siam d'un giorno: che cos'è? che cosa
Non è? Sogno d'un'ombra è l'uom (3),

da Mimnermo, in cui più che in ogni altro antico

(1) *Ibidem*.

(2) *Ib.* VI trad. Monti.

(3) *Pitia*, VIII, 95, trad. Fraccaroli.

forse echeggia la nota costante di questo senso amaro di vanità nascente dal perpetuo trascorrimento:

(Giovinezza un sol attimo dura,
Quanto il sol dura che la terra illumina;
E quando sia il confine di quel fiore per l'uomo trascorso,
Esser morto è per lui meglio che vivere) (1);

da Dante, lo spirito essenziale della cui visione è proprio la reiezione e la condanna delle « presenti cose », delle « cose fallaci » ², e il riparare da esse nel mondo che egli si fingeva come non transeunte, cioè appunto come quello che non diviene ma è, e in cui proiettava il suo piano ideale di giustizia immutabile e di moralità definitivamente e per sempre raggiunta, quaggiù sconvolto dal divenire effettivo umano, dalla storia reale dei popoli e degli individui; — sino al Leopardi, al Graf, al Pascoli, il quale vedendo morire l'avo e l'infante, trova che

l'uno visse
quello che l'altro: un sogno d'ombra, un niente; (3)

tutto quanto vi fu al mondo di pensiero più grave e profondamente intuite, suona smentita e condanna al grasso e contento sorriso con cui costoro, fissi nel momento presente e appagati di esso, si rifiutano di comprendere il significato del suo continuo sommersimento. Ed anche ogni uomo ordinario, quando disgrazie o rovine, private o pubbliche, sollevano davanti ai suoi occhi per un istante il velo di Maia e dissipano l'illusione sempre risorgente, scorge chiaro che questo trascorrere o divenire di tutto fonda non già l'assolutezza del reale, ma l'assoluta vanità di

(1) *Fr.* 2 trad. Fraccaroli.

(2) *Purg.* XXXI, 34, 56.

(3) *Myricae*, (*Sogno d'ombra*).

ogni cosa. Chè anzi basta che un evento qualsiasi, la morte d'un amico o d'un parente, una malattia o un pensiero improvviso, costringa l'uomo ordinario, sia pure per un attimo, a fissar bene in faccia l'idea su cui egli non può di solito tener fermo lo sguardo, quella della propria morte, perchè gli si riveli istantaneamente quanto è irrisoria l'assolutezza e la solidità che si pretende ricavare dalla teoria dell'eterno presente eternamente scorrevole, e perchè, quasi schiudendogli improvvisamente gli occhi su di un baratro nero di verità oltre le multicolori apparenze e lo scenario composito e sgargiante che lo maschera, egli senta d'un tratto quanto immortalmente inconfutabile sia il pronunciato dell'antica sapienza: « Ma pure, se l'uomo vivendo molti anni in allegrezza, si ricorda che i giorni delle tenebre saranno molti, tutto quello che gli sarà avvenuto sarà vanità » ¹.

C'è sempre un momento, un istantaneo presente di realtà, il quale, è vero, tosto passa. Ma non importa: cogliamo quel momento di realtà, *quam minimum creduli postero*, ossia senza darci pensiero della sorte che subito gli incombe. Viviamo nell'allegrezza del presente, senza ricordare i giorni delle tenebre. Questo che è sempre stato l'atteggiamento dell'estrema superficialità è precisamente quello assunto dagli idealisti « attuali », del cui atteggiamento e della cui dottrina appunto il Carducci scolpiva la condanna nei versi solenni:

L'ora presente è invano, non fa che percuotere e fugge;
sol nel passato è il bello, sol ne la morte è il vero. (2)

Narra Diogene Laerzio nella vita di Pirrone che questi in una tempesta di mare vedendo i compagni di viaggio disperarsi, additò loro un maiale che tran-

(1) *Eccles.* XI, 8.

(2) *Presso l'urna* di P. B. Shelley.

quillamente mangiava, dicendo che il saggio doveva avere la stessa calma e fiducia. L'animale era tranquillo perchè non *vedeva* il naufragio imminente. Immerso nel *qui* e nell'*ora* della sua conoscenza meramente sensibile, egli vedeva, sì, le onde, sentiva il vento, ma non ne poteva interpretare il significato, non scorgeva quale futuro imminente esse annunziavano. Nell'istante presente, egli non era nell'acqua, non affondava nè soffocava nei marosi, e non sapeva che quel che vedeva voleva dire l'imminente avverarsi di tutto ciò. Per questo era tranquillo. Gli uomini si disperavano invece perchè dei fatti immediatamente presenti alla coscienza conoscevano il significato prossimo. Orbene: quell'animale è l'idealista « attuale » pago e beato perchè in ogni puntuale presente c'è vita e realtà, e non curante al pensiero anzi incapace di pensare che su ogni presente di vita e realtà è imminente un naufragio. Così quanto più la nostra conoscenza si confina nel *qui* e nell'*ora*, quanto più essa si avvicina alla conoscenza meramente sensibile propria dei bruti, tanto più siamo veri e propri idealisti « attuali » sempre soddisfatti di quel che c'è, perchè, intanto, c'è. Ma siamo tanto meno idealisti « attuali » quanto più la nostra conoscenza da meramente sensibile e immediata diventa intellettuale, quanto meno il *qui* e l'*ora* ci appagano, quanto più allarghiamo l'interpretazione del presente collocandolo in seno a un più ampio futuro e lo scorgiamo dal punto di vista di questo, quanto più quindi possiamo vedere il fato che sta sopra ad ogni presente e abbiamo per ciò (a differenza del maiale di Pirrone) ragioni per piangere e disperarsi di questo fato imminente: — in una parola, siamo tanto meno idealisti « attuali » quanto più siamo uomini.

In realtà, il divenire, cioè il fatto che si cambia sempre tutto, leggi, costumi, lingue, verità scien-

tifiche e filosofiche, costituzioni politiche, ordinamenti sociali, che tutto ciò dopo così cambiato ancor sempre si cambia e via eternamente — vuol manifestamente dire che *nulla* va bene, *nulla* si può trovare che vada bene, che corrisponda, che sia vero, giusto, opportuno. Se si trovasse, non si cambierebbe. Ma c'è un divenire eterno, si cambia eternamente, dunque *nulla* va. Il divenire prova che il mondo in tutti i suoi aspetti, morale, politico, scientifico, filosofico, è l'infermo che con dar volta suo dolore scherma. E assai più profondamente dunque, proprio questo divenire che dà all'idealista attuale una stolta beatitudine, era appunto ciò che costituiva invece l'angoscia di Marco Aurelio. « In tal fiumana di cose che vengono e passano che v'ha egli che altri debba aver caro, quando su *nulla* può far fondamento? Gli è come se imprendesse ad amare uno degli uccelletti che volano, e quegli è già sparito via » ¹. « Cotale è il perpetuo giro delle cose mondiali: all'insù all'ingiù d'età in età... Oramai la terra ci ricoprirà tutti quanti siamo; e poi anche la terra si trasformerà; e poi si trasformerà quello ancora in che si sarà trasformata la terra; e quest'altro ancora di nuovo, all'infinito. Davvero chi ripensa a un tale incalzarsi di mutamenti e di moti e alla rapidità con che si succedono, non può essere che al tutto non dispreggi ogni cosa mortale » ².

Ma precisamente perciò che la supina soddisfazione di quel che c'è perchè pel momento c'è, è la caratteristica saliente come del maiale di Pirrone così di questo dogmatismo, precisamente perciò vediamo la giustificazione hegel-cousiniana del successo e del fatto compiuto qualunque sia, raggiungere in costoro la più banale inverecondia. Poichè il loro

(1) *Ricordi* VI, 15, trad. Ornato.

(2) *Ib.* IX, 28.

dogma è che lo spirito è sviluppo perpetuo e quindi progresso, non si peritano (negatori come sono della filosofia della storia) di sforzare in modo inverosimile i fatti per sottoporli al dogma, e di costruire la filosofia della storia del progresso continuo, presente ad ogni istante e senza ritorni, enunciando con faccia franca non tanto il paradosso quanto la stridente menzogna che non vi sono epoche di decadenza e proclamando che sempre « quel che viene idealmente dopo è virtualmente superiore, nonostante le contrarie apparenze, a ciò da cui è provenuto » ¹. Non si peritano di dichiarare ben meritata la morte di Socrate per l'insensata ragione che la storia « non ammette rivoluzione spirituali senza tragedie » ² (quasi che l'addurre questo fatto, quand'anche vero, bastasse a toglierne il carattere irrazionale e costituisse la più lampante dimostrazione della razionalità del « divenire » umano). Non si peritano, infine, ripetendo alla lettera Cousin, di sentenziare che « la storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice » ³ — sentenza supinamente improntata allo spirito tedesco e alla politica tedesca, cioè alla cieca adorazione della forza, e la più sicura confutazione della quale è l'impeto di ribellione che, come contro una turpitudine, la storia recentissima eccita contro di essa nelle coscienze di tutti.

(1) CROCE, *Storiografia*, p. 277. Questa teoria esclude, naturalmente, come si vede, ogni possibilità d'un ritorno a uno stadio inferiore passato. Quando, però, si tratta di lanciare un'invettiva a chi la pensa diversamente tale ritorno ridiventa possibile, e i positivisti sono « i rappresentanti del medioevo filosofico, succeduto al periodo classico della filosofia moderna ». (*Logica*, p. 216).

(2) *Storiografia*, p. 249.

(3) *Id.*, pag. 77, e cfr. *Filos. della Pratica* p. 46: « Ciò che è stato doveva essere ».

*L' « identità » hegelò-cousiniana
tradotta in italiano*

Ma per quanto riguarda in particolare la filosofia e la storia, il *leit-motiv* della dottrina del Croce e del Gentile è il vangelo hegelò-cousiniano dell'identità della filosofia con la storia della filosofia, allargato a diventare identità della filosofia con la storia senz'altro; identità quest'ultima che si presenta nei due con qualche sfumatura diversa.

Pel Croce tale identità è stabilita per la ragione che il concetto puro non si può pensare fuori dalle rappresentazioni; e sulla scorta della identificazione di verità di ragione con verità di fatto, di verità *a-priori* con verità *a-posteriori*. Quella identità sembra dunque in lui voler dire che la filosofia è il pensiero di ciò che è reale, vero, e cioè « storico »; l'universalità concreta dei fatti stessi in quanto pensati, avvolti nell'atmosfera del pensiero, intellettualmente percepiti; il combaciare, quindi, del pensiero con l'essere. Sembra dunque in lui quell'identità accennare ad una direzione speciale: quella di stabilire che la filosofia è questa sintesi del concetto coi fatti, fatti investiti dal concetto puro o attività pensante (chè solo così possono esservi fatti e pensiero); e che appunto perciò è identica, non già alla scienza, che si pasce di « pseudoconcetti », ma alla storia che pensa l'insieme degli eventi individuali e concreti ¹.

(1) *Logica*, Parte II, Cap. III e IV, e specialmente p. 224. Il fondamento dell'identità di filosofia e storia è nel Croce oscillante e disforme. Talvolta sembra essere quello che la filosofia è divenire, talaltra quello che abbiamo accennato, che la filosofia è percezione intellettuale. Quest'ultima interpretazione si ricava chiaramente da *Breviario d'Estetica* p. 85.

Per il Gentile, l'identità di storia e filosofia sembra essere più circoscritta e limitarsi a questo che la storia del pensiero « in quanto riflessione morale, credenza religiosa, opinione politica, pregiudizio tradizionale » è quella che esprime veramente l'animo di un popolo; sembra ridursi insomma al concetto « che nella storia della filosofia si riassume tutta la storia dell'umanità » ¹. Anzi su questo punto il Gentile sembra voler temperare e correggere la troppa identità stabilita dal Croce, osservando contro di lui « che la storia, in cui si compie la filosofia *stricto sensu*, è la storia della filosofia » ². In ciò la posizione del Gentile è identica a quella di Hegel e di Cousin, il quale ultimo proclama: « Percorrete gli annali dell'incivilimento, e troverete che è sempre la filosofia d'un'epoca quella che ne racchiude il pensiero compiuto, lo libera dai suoi veli politici e religiosi e s'incarica, per così dire, di tradurlo in una formula astratta, netta e precisa » ³.

Ma per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e storia della filosofia i due sono in perfetto accordo e camminano entrambi a braccetto sulla vecchia direttiva assolutista hegel-cousiniana.

« Io sono, e credo che bisogna essere, hegeliano; ma nello stesso senso in cui chiunque abbia ai tempi nostri mente e coltura filosofica è, e si sente, tutt'insieme, eleatico, eracliteo, socratico, platonico, aristotelico, stoico, scettico, neoplatonico, cristiano, buddista, cartesiano, spinozista, leibniziano, vichiano, kantiano; e via dicendo. Nel senso cioè che ogni pensatore, e ogni movimento storico di pensiero, non può esser passato senza frutto, senza deporre un elemento di verità, che fa parte, consapevole o no,

(1) *La Rif. della Dial. Hegel.*, pp. 130-3.

(2) *Ibidem*, p. 163.

(3) *Op. cit.*, p. 68.

del pensiero vivo e moderno » ¹. Questo periodo che contiene più falsità che parole; queste affermazioni che urtano insuperabilmente contro il senso di violenta opposizione o di esclusiva adesione che ogni pensatore anche del giorno d'oggi sente per le une o per le altre di quelle filosofie del passato a seconda che le sue credenze o il suo temperamento lo avvicinano alle une o alle altre: l'adesione del kantiano allo stoicismo e la sua avversione per l'epicureismo, la simpatia del materialista per il democritismo e la sua reiezione del leibnizismo, l'ostilità del deista per lo spinozismo e il suo amore pel platonismo — opposizione e adesione che dimostrano l'impossibilità di conciliare i contrasti dei sistemi filosofici e di assumere di fronte a questi la parte di Padreterno che mette pace fra gli elementi; queste proposizioni, in cui riecheggiano tutti i motivi che vedemmo formulati dal Cousin, sebbene, come abbiamo avvertito essere di prammatica, il Croce trovi che l'eccelettismo cousiniano « è la falsificazione e la caricatura della vastità del pensiero, che abbraccia in sè tutti i pensieri, apparentemente più diversi e inconciliabili » ²; queste proposizioni, diciamo, ci offrono la quintessenza della dottrina del Croce in argomento e ce lo mostrano lancia spezzata di quell'assolutismo, il quale — per poter sostenere che il pensiero filosofico

(1) *Ciò che è vivo, ecc. in Hegel*, 1907, pp. 207-8. Non è possibile sottrarsi alla tentazione di porre a raffronto questa posa onniscente di chi ha tutto capito, tutto digerito, tutto padroneggiato, tutto sistemato e messo a posto nella sua mente vasta, con l'attitudine riservata e modesta d'altri pensatori, e ben più grandi, sia anch'essi di tendenza hegeliana, come il Bradley: « Quanto ad Hegel, io penso certo che egli sia un grande filosofo; ma non avrei mai potuto chiamarmi hegeliano, in parte perchè non posso dire di essermi impadronito del suo sistema » (*Principles of Logic*, ed. amer. Pref., p. IV); sia di altre tendenze, come il James: « Hegel scrive così abbominevolmente che io non riesco ad intenderlo » (*Some Problems of Philosophy*, Londra 1911, p. 92).

(2) *Logica*, II. ediz., p. 342.

afferra sempre il vero, che la *verità* non è qualcosa di irrimediabilmente cangiante e diverso secondo i vari pensatori, che queste millenarie contraddizioni dei sistemi sempre insuperate e viventi e cozzanti nelle nostre menti oggi come al tempo in cui essi furono escogitati, non implicano che il preteso vero assoluto ci ondeggi dinanzi sotto le faccie più opposte e inconciliabili — identifica la filosofia con la sua storia, la fa una cosa sola con l'insieme dei sistemi considerati come il preteso svolgimento dell'unica e globale verità.

È vero che il Croce non accetta il concetto hegeliano «di una storia della filosofia come storia del successivo apparire delle categorie»; è vero che riconosce che una siffatta storia filosofica dovrebbe «logicamente, nell'ultimo suo termine (che è quello rappresentato da colui che costruisce tale storia della filosofia) porre una filosofia definitiva»; è vero che trova assurda la pretesa di questa filosofia definitiva dopo la quale «non resterebbe altro se non eternamente danzare, come danzano le stelle nelle immagini dei poeti, senza mai più necessità di fare tentativi, e rischio di cadere in errori»¹; (ed è naturale che, sebbene l'idea d'una filosofia definitiva raccolta nella mente capace che ha messo a posto in sé tutti i sistemi anteriori e li ha ravvisati come sviluppo dell'unica idea, sistemata da questo spirito che superiore a tutti e giudice di tutti diviene così una cosa sola con lo spirito assoluto, col pensiero filosofico stesso, sia l'unica confacente col concetto di storia della filosofia come svolgimento progressivo d'una pretesa totale e unica verità filosofica, è naturale, diciamo, che, ciò non ostante, i neohegeliani respingano questa idea: occorre, infatti, fare un posticino al sole ai loro sistemi, chè senza di ciò non vi rimar-

(1) *Logica*, pp. 337-8.

rebbe più). Ma se è vero che il Croce non accetta da Hegel il concetto di filosofia definitiva, sta il fatto che egli fa suo quello che è il più presuntuosamente arbitrario caposaldo dell'assolutismo hegeliano, il concetto della filosofia come «perpetuo svolgimento» nella storia della integrale e una *verità* filosofica.

E identica è al riguardo la posizione del Gentile. Questi (come è consuetudine costante degli assolutisti) si rifiuta di porre il suo concetto della filosofia e della storia di questa in serie e in fila tra gli altri, come uno tra altri, come uno che può essere discusso e negato al par degli altri. Ciò è precisamente quello che ogni assolutista di buona lega non può ammettere. Appunto perchè essi vogliono presentarsi come la sintesi in cui le contraddizioni dei sistemi posano, trovano pace e ognuna s'invera, il loro sistema dev'essere fuori della contraddizione, superiore ad essa, non soggetto al suo urto. Il loro sistema, che tutto sa, tutto comprende e tutto mette a posto, che è giudice e sistematore di tutti gli altri, non può essere pari ad uno di questi. Esso *non può* essere contraddetto. Se lo potesse non sarebbe più il sistema che si eleva sui contrasti di tutti i sistemi a conciliarli nel suo seno ove si deve formare l'unità superiore e assoluta di tutti. E se è contraddetto di fatto, ciò avviene illegittimamente, per incomprendione e ignoranza, ma, secondo le buone regole del giuoco del pensiero, contraddetto esso *non deve essere*. Quindi l'opinione del Gentile rappresenta «non uno tra i concetti, ma l'unico possibile concetto della storia della filosofia» e la *sua* storia non soltanto la *sua*, ma la storia ¹. Questa opinione poi sta in ciò che la possibilità della storia della filosofia, inesistente nel mondo antico quando la verità veniva concepita come un insieme di idee eterne e immobili poste fuori e indi-

(1) *La Rif. della Dial. Hegel.*, Messina, 1913, pp. 109-110.

pendentemente dalla mente e puro oggetto di questa, è cominciata quando nel mondo moderno venne immedesimato l'essere e il pensiero e mostrata la verità, quale una creazione dell'atto della mente o sintesi *a priori*. Da questo momento ecco la possibilità d'una « progressiva formazione »; ecco che « la scienza fatta cede il luogo alla scienza *in fieri*, in perpetuo *fieri* »; ecco che la filosofia, la verità filosofica, anzichè essere qualche cosa di bell'e fatto che si coglie o non si coglie, cadendo fatalmente nell'errore nel secondo caso, cogliendo fatalmente nel vero nel primo, diventa una costruzione progressiva nel cui corso totale la verità fluisce e circola eternamente, « si viene realizzando in una vita infinita » di cui però « la conclusione non verrà mai ». Si obietterà: non vi son forse gli errori? Ma l'errore « è un'astrazione ». Esso non diventa errore se non quando è veduto come tale, se non « in quanto si corregge e dà luogo, perciò, a una verità ». Non si tratta di errori, si tratta di verità inferiori. E « il processo eterno dello spirito » è appunto questo: « da una verità a una verità superiore; raggiunta la quale la prima non ha più valore » ¹.

L'assolutismo e l'errore

Ma, e la seconda? Questa è la domanda che annichila tale pettoruto dogmatismo. La seconda non ha maggior valore della prima perchè un minuto dopo viene una terza *verità* ancora superiore, che la soppianta, e a cui, del resto, è imminente il medesimo destino. Bisogna essersi straordinariamente bene otturate le orecchie con la bambagia dogmatica per

(1) *Op. cit.*, p. 140.

non udire il grido trionfale della confutazione che sorge dalle stesse parole con cui questa teoria si espone. Bisogna che l'imperturbabilità accademica raggiunga un grado inverosimile per pretendere si possa attribuire un' esclusiva attenzione al momento impercettibile del raggiungimento d'una *verità* che è subito rovesciata, onde rappresentare questo processo — processo di proposizioni non più presto asserite che negate e travolte — come il processo lungo il quale si esplicherebbe la vita immortale del vero eterno e assoluto; e per rifiutarsi di vedere invece che ciò che è veramente da questa stessa concezione messo in luce come dominante, perenne, permanente, onnipresente, unico, è il processo del perpetuo rovesciamento e della negazione incessantemente sopravveniente. Non è il tenue monticolo di sabbia che rimane un istante sul lido, ma l'onda del mare che sopraggiunge senza posa a sconvolgerlo e a sostituirlo, ciò che costituisce l'elemento saliente della realtà.

Trattasi allora — si chiederà — d'un processo di errori? No, nemmeno questo. Dove non trova applicazione la qualifica « verità », non trova neppure applicazione la qualifica « errore ». Qui siamo in presenza di fatti d'un ordine diverso. L'errore, voi dite, è un'astrazione; diviene errore in quanto è visto come tale. Visto da chi, si domanda? Basta, perchè una proposizione sia errore, che venga vista come tale da altri, o occorre che la veda come errore colui che la professa? Nel primo caso, qualunque proposizione filosofica è sempre errore, perchè tutte trovano contraddittori, perchè vi sono cioè sempre persone che le scorgono come errori. Nel secondo caso, nessuna proposizione filosofica è errore — o almeno ogni proposizione filosofica può non esserlo mai — perchè taluno può rimanere in una credenza filosofica che non sa essere stata combattuta o con-

futata, o alla cui confutazione si rifiuta di prestar fede e di arrendersi. L'errore non esiste, dite, perchè in chi corregge l'errore proprio od altrui è presente la verità, e in chi rimane in errore questo non ha il carattere di errore chè tale carattere presuppone la presenza della verità correlativa la quale toglierebbe l'errore ¹. Ma, chiediamo, se taluno mantiene una proposizione che altri reputa erronea, od è certo essere erronea (poniamo, la credenza nelle streghe o nella transustanziazione) siffatta proposizione, per il fatto che in *quello* spirito non ha il « disvalore » di errore ed è ravvisata come verità, si dovrà dire *verità*? ² O si dovrà dire errore perchè, sebbene quegli la vegga come verità, altri spiriti sono certi che essa è errore? O si dovrà dire verità per questo, errore per quello, nel qual caso il vostro dogmatismo sarebbe colpito a morte? Oppure si potrà ridurci a dire che una proposizione diviene erronea quando nello spirito di chi la professava penetra un'opposta verità che la rende tale? E perchè, se quella proposizione divenuta erronea in lui, sta forse ancora senza correzione, cioè come verità, nello spirito di altri, se forse precisamente quando chi la professava viene a scorgerla come errore, ecco che chi la combatteva compie la correzione inversa e viene a scorgerla come verità?

Se questa teoria dell'eterno processo verso una verità sempre superiore può presentare una prima

(1) *La Rif. della Dial. Hegel.*, p. 137.

(2) Questo è precisamente l'assurdo a cui questi pensatori sono sospinti. Leggere per credere: «Errore è, p. e., tanto il calcolo sbagliato del bambino, che vien imparando il suo abbaco; quanto (per lui) il risultato esatto, ma che non gli risulta dalle operazioni che egli è in grado di eseguire, e che costituiscono il suo sapere, cioè la sua soggettiva mentalità. Ma il suo errore è errore in confronto della verità del maestro, e quello del maestro è errore in confronto della verità di lui» (GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Pisa, 1917, p. 119).

apparenza di verità, ciò è se mai precisamente per il corso del pensiero scientifico (astronomia, geologia, biologia ecc.) pel quale costoro prendono atteggiamento di così superiore disprezzo. Ma dove invece essa fa interamente cilecca è proprio nel campo in cui soprattutto, se la teoria reggesse, ne dovremmo veder possibile l'applicazione: nel campo della filosofia. Qui non si dà niente di analogo a quello che il Galilei diceva circa i sistemi tolemaico e copernicano, che cioè tutti i seguaci del secondo erano stati dapprima seguaci del primo, lo avevano conosciuto e reietto consapevolmente, mentre nessuno dei seguaci del primo era venuto ad esso dopo aver conosciuto e in seguito ad esame abbandonato il secondo ¹. Qui invece quello che più difficilmente accade nel campo scientifico, avviene quasi normalmente. Io sono rimasto, poniamo, sino ad oggi positivista. Non ho letto che libri di filosofia positivista, vi ho trovato il mio appagamento e tanto pieno che non ho sentito il bisogno di informarmi di altri «fantasmagorici» sistemi filosofici. Per lo spirito in me la verità sino ad oggi è dunque il positivismo. A un dato momento, magari per un caso, mi viene in mano un libro di filosofia idealista; questo mi apre un orizzonte nuovo, mi eccita ad uno studio e ad una concezione per cui mi infiammo e mi suggestiono; ed ecco che per lo spirito in me il positivismo diventa errore e l'idealismo verità. Se non che, nello stesso tempo lo spirito in te, che fino ad oggi aderivi all'idealismo e per cui questo era dunque la verità, percorre il cammino opposto (e ciò avviene, sebbene sembri impossibile agli idealisti, come, tra i molti altri, prova il caso del Fiorentino); certi dubbi, prima sopiti dalla speciosità del sistema, ti si rendono, me-

(1) *Dialoghi dei Massimi Sistemi*, Giornata seconda (p. 132 dell'ediz. Vigo, Livorno, 1874).

ditandovi, più assillanti; e a poco a poco lo spirito in te finisce per scorgere, dopo avervi pensato con tutta coscienza, che l'idealismo è campato nelle nuvole. L'idealismo, cioè, diventa per te errore, il positivismo verità. Così per lo spirito in me il positivismo è diventato errore e l'idealismo verità; per lo spirito in te errore l'idealismo e verità il positivismo. Si cerchi dunque ancora davanti a ciò di ripetere, opponendo qualche fantasico e nebulotico tentativo di prova, che lo spirito passa eternamente da una verità inferiore (errore) alla verità superiore. Che spirito? Quale dei due spiriti che passano contemporaneamente da due « errori » opposti a due opposte « verità » ha il segnacolo di essere lo spirito di conio autentico?

Affinchè, adunque, tale teoria potesse servir di fondamento all'assolutismo, bisognerebbe che nel campo filosofico il passaggio dall'errore (verità inferiore) alla verità (superiore) avvenisse per fasi storiche compatte, definitivamente, senza incroci e ritorni. Bisognerebbe, cioè, che tutti gli uomini d'un periodo storico (ossia, per usare il linguaggio assolutista, lo « spirito » in una sua fase) scorgessero la verità in una proposizione filosofica, e tutti quelli d'un secolo successivo (lo « spirito » in una sua fase ulteriore) ne scorgessero l'erroneità di fronte ad una verità superiore. Ma ciò non avviene. Ogni proposizione filosofica è nel medesimo periodo ed istante verità per chi la professa, errore per chi la combatte. È vista, dunque, nel medesimo momento dallo « spirito » come errore e verità. Non avviene già che lo « spirito » passi da una proposizione ad un'altra lasciandosi indietro definitivamente la prima come errore o verità inferiore. Ma avviene invece che gli uomini, gli « spiriti » (plurali) incrociano nel medesimo momento le loro opinioni circa la verità e l'errore e ritornano ad ogni istante a proposizioni del

passato — basti ricordare il ritorno dei positivisti a Democrito, Epicuro, Lucrezio, e degli odierni « realisti » a Platone — ritenute prima verità, poscia errore, poi ancora verità e domani nuovamente errore, e dagli uni e dagli altri nel medesimo momento errore e verità. E ciò basta a dimostrare che le proposizioni filosofiche fondamentali sfuggono alla presa della categoria « errore-verità » ed appartengono ad un'attività di natura siffatta che ad esse tale categoria non si applica.

Il concetto assolutista della filosofia come sviluppo progressivo della verità, cioè l'identificazione della filosofia con la sua storia, ha, ancora, qualche barlume almeno di sensatezza solo in Hegel, solo in chi cioè audacemente si posa come la conclusione di quel moto e offre la sua filosofia come il punto d'arrivo, il punto fermo, la « filosofia definitiva ». Assurdo, certo, in quanto toglie la possibilità di pensare ulteriormente, ma sensatezza almeno in questo che, così, la verità filosofica che pur si sostiene essere ciò che progressivamente si svolge lungo il corso del pensiero, non ci viene rappresentata, proprio nell'atto in cui se ne afferma l'assolutezza, come destinata ad aggirarsi e mulinare eternamente invano, ma giunge ad una meta. Costoro invece hanno rotto il cerchio mediante il quale in Hegel il percorso del pensiero filosofico si chiudeva e si saldava in sè, hanno abbattuto il termine fisso del percorso, e ciò non ostante si ostinano a parlare di verità filosofica assoluta. Ma incapponirsi a rappresentare la filosofia come *verità* (anzi come *assoluta* verità) nell'atto in cui la si scorge come sviluppo perpetuo e senza conclusione, è fare di essa l'opera di un Sisifo che è *sempre certo* di spingere il sasso del pensiero verso la cima della verità e nel medesimo tempo è pure *sempre certo* che appena toccata quella cima il sasso ricadrà a valle perchè la cima non sarà più la verità. Mi-

serando spettacolo per una pretesa *philosophia perennis*!

E in tal modo costoro, ostinati avversari come sono della filosofia della storia, fanno, anche qui, nell'atto in cui negano di farla, ¹ la peggiore delle filosofie della storia, la filosofia della storia della filosofia, chè tale e non altro, checchè ne dicano, è questo pretendere di costringere il complesso delle concezioni filosofiche — all'uopo, mediante l'arbitrario elevamento d'alcune di esse a rappresentare il corso tipico del pensiero, e il corrispondente arbitrario degradamento di altre ² — a significare lo svolgimento perpetuo d'un'unica verità progressivamente costruita; questo volere insomma costringere a tutta forza la storia della filosofia ad essere una cosa sola con la presunta fantastica una verità filosofica in eterno sviluppo ³.

La molteplicità degli « spiriti » filosofici

Ora, questa concezione assolutista di marca tedesca della filosofia e della sua storia non è altro

(1) CROCE, *Logica*, p. 338 e seg.

(2) Mediante ciò, e mediante opportuni ritocchi alla cronologia. Tipico, per esempio, è il fatto che quasi tutte le storie della filosofia trattano di Pirrone coi Nuovi Accademici, con Arcesilao e Carneade, lasciando così surrettiziamente credere che la sua filosofia si presenti un secolo più tardi. Hegel, per esempio, la cui tesi è che lo scetticismo appartiene alla decadenza della filosofia e del mondo (« Der Skepticismus gehört so dem Verfall der Philosophie und der Welt an » — *Werke*, vol. 14, ed. cit., p. 516), la suffraga parlando di Pirrone dopo Carneade! (*Ibid.*, p. 479). E invece Pirrone è contemporaneo di Aristotile. Ma Hegel (come dice Lang, *St. del Mater.* trad. franc. I, 337, che dà quivi interessanti esempi di queste alterazioni di cronologia) « si lavava le mani, come Ponzio Pilato, quando la natura s'era ingannata nel far nascere un uomo od un libro qualche anno più presto o più tardi ».

(3) Gli artifici che gli storici di questa scuola fanno per stabilire la perpetua concatenazione sono spesso addirittura acrobatici.

che un insieme di bolle altisonanti, che possono abbagliare e piacere nei momenti di ingenuità; non altro che una trovata da Verne o da Wells trasportata nel campo della speculazione; non altro che virtuosismo o manierismo filosofico, mediante cui, come un artefice che conosce gli espedienti e i segreti del mestiere sa sempre fare il suo quadro, così, nel suo tranquillo Pensatoio, il filosofo di maniera tira a pulimento il sistema palliandone con pennellate artificiose i punti che sa insostenibili.

C'è anzitutto appena bisogno di rilevare che

Quando per es. lo Zeller (*Die philos. d. Griechen*, IV ediz., III, 2, p. 82) si trova davanti alla difficile impresa di concatenare i neoplatonici con gli ultimi scettici, la tenta dicendo che « quanto meno la scienza aveva in sè stessa fermi fondamenti, tanto più doveva nascere pel pensiero il bisogno di cercare la verità, del cui possesso non si sentiva sicuro, esteriormente a sè, in una rivelazione superiore ». E come mai, se gli scettici avevano tolti i « fermi fondamenti » in ugual misura alla scienza e alla credenza nella divinità? — In generale, poi, questi scrittori pretendono rappresentare il corso della filosofia greca così: 1.º) i dogmatici presocratici; 2.º) da tale dogmatismo è eccitato il movimento di pensiero sofistico che afferma contro quel dogmatismo la subbiettività; 3.º) contro i sofisti, Socrate, Platone, Aristotile ristabiliscono la certezza con la filosofia dei concetti e dell'universale (ZELLER, *Grundriss*, pp. 89, 93 e seg.; WINDELBAND, *St. della filos.*, trad. it., vol. I, pp. 116, 147, 178-9). Concezione artificiosa e convenzionale se pur ve n'è una. I sofisti, infatti, non si erano limitati a ricavare la subbiettività dalla conoscenza sensibile, ma avevano fatto anche la critica del concetto, e mostrato che anche questo è variabile per ognuno, cioè non universale (e non solo i sofisti, chè di Senofane ci informa Eusebio, *Praep. Ev.* I, 8, che egli rigettava come fallaci non solo i sensi, ma la ragione stessa). Protagora con la sua proposizione uomo-misura intendeva indiscernibilmente uomo-senso e uomo-intelletto, e non come pretende (e *pour cause*) Platone nel *Teeteto*, solamente uomo-senso. Gorgia, secondo il riassunto che della sua dottrina dà Sesto Empirico (*Math.* VII, 65 e seg. e specialm. 77 e s.) aveva, distinguendo sensazione e pensiero, esplicitamente infirmata la possibilità della comprensione anche mediante il pensiero, aveva quindi impugnato l'assolutezza della conoscenza anche intellettuale. Socrate, Platone, Aristotile, senza poter su ciò direttamente confutare i sofisti, non fanno altro che ripresentare come cosa che vada da sè il dogmatismo che il concetto o il pensiero sia l'universale, afferri l'essenza permanente e obbiettiva delle cose. Con ciò, in sostanza, riproducono la precedente antecritica (cioè antesofistica) posizione dogmatica.

quand' anche questa tesi del perpetuo sviluppo avesse un' ombra di verità, essa dovrebbe subire un' importante restrizione, la quale basta a distruggere il postulato che ad essa tesi sta sotto e che mediante essa si tende direttamente o indirettamente a suffragare: quello dell' esistenza *dello* « spirito », d' un unico spirito, cioè, di cui ogni pensiero speculativo apparso nel mondo, tutte le filosofie della terra, sarebbero la manifestazione e l' esplicazione progressiva.

Tale restrizione è questa, che, a ogni modo, siffatto sviluppo si racchiude e si circoscrive entro sfere separate di spazio, nell' interno di ciascuna delle quali forse si avverterebbe, ma non già tra le une e le altre come vincolo continuativo che connetta queste con quelle. Lo « spirito » non volteggia nell' aria; risiede nei cervelli umani, e quando questi non hanno contatto, ogni continuità è mitologica. Quale continuità di sviluppo tra il pensiero filosofico indiano e quello greco? Non sono questi veramente due mondi indipendenti? « Quanto più lo studio approfondisce le credenze (osserva il Renouvier) e permette di risalire nella serie delle età, tanto più si vede accentuarsi sotto certi aspetti l' originalità di ogni grande nazione; e, tanto più divengono dubbie le comunicazioni tra i popoli antichi, oltre quelle che si possono rigorosamente provare. Il vecchio ponte dell' asino della filosofia della storia, che conduceva gli scolari dall' India all' Egitto, dall' Egitto alla Grecia, dalla Grecia a Roma, trascina nella sua rovina tutti i sistemi fondati sull' ipotesi d' un' evoluzione unica dello spirito umano » ¹. Lo spirito unitario e il suo unitario

(1) *Introd. à la Philos. Analyt. de l' Hist.*, p. 576. L' indipendenza del pensiero greco dall' orientale è stabilita anche da Zeller (cfr. *Grundriss*, parag. 5). Ma egli ne adduce anche delle cattive ragioni col solito sistema tedesco di « congetturare » erigendo castelli su una pagliuzza. Una di queste ragioni (*ib.*, p. 17) è che le testimonianze della derivazione della filosofia greca dall' oriente diventano numerose nei tempi più tardi (quando il contatto dei greci coi popoli orientali

sviluppo sono dunque assunzioni arbitrarie. E il tentativo di puntellare, mediante la filosofia come «perpetuo sviluppo», il monismo dello spirito, s' infrange una nuova volta a beneficio di quella frammentarietà e discontinuità di questo, anzi della molteplicità degli spiriti, brillantemente rivendicata dal James ¹.

Subito dopo questa un'altra restrizione si impone. Non solo lo sviluppo, se mai, va così circoscritto a spazi separati, ma anche nell'interno di questi, esso va limitato a tratti separati di tempo durante ciascuno dei quali esso forse si prosegue, ma tra gli uni e gli altri dei quali esiste un *hiatus* e un distacco più o meno profondi. Sono, per quanto riguarda il mondo occidentale, quei tratti di tempo in cui si dividono tradizionalmente i periodi della storia della filosofia. Ogni tentativo per riconnettere evolutivamente Descartes allo scolasticismo è artificioso, come è falso ogni sforzo onde ricucire per via di sviluppo il pensiero fondamentale del cristianesimo con la filosofia

s'era fatto più intimo) e mancano invece nei tempi precedenti, cioè quanto più ci avviciniamo all'epoca in cui la pretesa derivazione si sarebbe operata. Quasi che non fosse la cosa più normale del mondo che solo in uno stadio avanzato e tardo di civiltà e di cultura un popolo si renda consapevole delle origini della sua civiltà e di doverla all'influsso d'un'altra civiltà e della misura in cui a questa la deve, mentre di tutto ciò nel suo stato primitivo e di civiltà appena incipiente non si può render conto.

(1) L'assolutista potrebbe dire: appunto questo fatto — cioè le coincidenze di pensiero filosofico tra popolo e popolo che non hanno avuto comunicazione materiale — mostra che lo spirito è uno nella sua essenza profonda e al di fuori e al di sopra d'ogni unità empirica. Ma che il pensiero umano riproduca sempre le poche medesime concezioni filosofiche e s'aggiri senza uscita in esse, è appunto anche il nostro assunto. L'assunto dell'assolutista è quello che lo spirito, cogliendo nella totalità del suo sviluppo la verità, presenta un graduale eterno sviluppo filosofico. Ora il fatto della coincidenza tra popolo e popolo che non hanno avuto contatto, non prova questo assunto, ma il contrario. L'India antica comincia d'un tratto con concezioni per trovare le analoghe delle quali bisogna discendere al neoplatonismo o a Schopenhauer.

greca. Il monoteismo cristiano, l'idea d'un « creatore non creato, non generato, creante con la sua volontà e con la sua parola », questa « dottrina eminentemente eccezionale d'un popolo eccezionale e isolato tra tutte le nazioni dell' antichità » entrò nella religione e nella filosofia per rivoluzione e non per evoluzione storica ¹.

Infine, una terza restrizione si affaccia. La tesi assolutista trascura il fatto dell' enorme influenza che hanno sulla filosofia certi elementi del carattere nazionale dei vari popoli, i quali fanno sì che una determinata linea di sviluppo del pensiero filosofico sia propria esclusivamente d'un dato popolo, che quel pensiero assuma lungamente in questo un colorito e caratteristiche speciali, che insomma lo sviluppo si manifesti barricato e incanalato dalle frontiere nazionali. Ce ne offre un ottimo esempio l' indole « insulare » della filosofia inglese fin quasi al secolo XIX, della quale il metodo sperimentale e induttivo contro quello razionalistico e deduttivo, la tendenza epistemologica contro quella ontologica, le preoccupazioni pratiche o etiche contro quelle speculative, sono le fattezze che la distinguono nettamente dalla filosofia continentale, ² e che trasmettendosi dall' uno all' altro pensatore inglese creano uno sviluppo specialmente inglese del pensiero filosofico, il quale non si può sommergere e far sparire nel preteso sviluppo universale e unitario dello spirito speculativo. Le fasi dello sviluppo di questo, adunque, non sono rappresentabili come se fossero sempre momenti del pensiero

(1) Cfr. RENOUVIER, *Philos. Analyt. de l' Hist.*, vol IV, p. 653. Cnfutando l' attribuzione del monoteismo a Senofane (che invece continua ad ammettere Zeller, *Grundriss*, p. 55) il Gomperz scrive: « Il monoteismo puro, assoluto, è sempre apparso agli spiriti ellenici come un' empietà » (*Les Penseurs de la Grèce*, trad. franc. I, p. 174).

(2) V. su ciò l' agile e interessante libro recente di JAMES SETH, *English Philosophers and Schools of Philosophy* (Londra, Dent) specialmente *Introduzione* e p. 237 e seg.

puro, e momenti prodotti dalla necessità che il dinamismo interiore di esso, in quanto puro, presenta, anzichè spesso momenti non affatto necessari a questo dinamismo del pensiero *puro*, e dovuti invece a mere accidentalità locali e nazionali.

La filosofia definitiva o « dell'epoca »

Queste osservazioni infirmano già grandemente la tesi assolutista. Ma più importanti ancora sono le obiezioni che tendono non più a limitarla, ma ad investirla nella sua stessa sostanza. Prima questa che, sotto l'una o sotto l'altra forma, la concezione del « perpetuo sviluppo » è sempre quella della « filosofia definitiva ». E se non definitiva per l'eternità come in Hegel, definitiva per l'epoca.

Ma, anzitutto, sempre definitiva per l'eternità. E ciò anche presso coloro che, come Croce e Gentile, pretendono di aver nel modo più radicale distrutto il concetto platonico della verità eternamente fissa, immobile da tutta l'eternità, meta esteriore della mente, e d'averlo sostituito con quello della verità che eternamente si fa e diviene.

Costoro sembrano celebrare un trionfo ogni volta che hanno occasione di *confutare* lo scetticismo col vecchio e sciocco luogo comune che esso nega la verità e con ciò appunto afferma l'esistenza della verità che non c'è verità (luogo comune facilmente eliminabile non foss'altro con l'antica risposta che la negazione scettica della verità è come il purgante che caccia dal corpo gli umori, ma insieme con questi sè stesso ¹). E intanto che ciò obbiettano allo scet-

(1) SESTO EMP., *Istituz. Pirron.* L. I C. 28, L. II C. 13 (v. nella traduz. di S. Bissolati, *Le Monnier* 1917, a pag. 170, 237).

ticismo non s'accorgono che essi si cadono veramente nella contraddizione che gli rimproverano. Essi pretendono superare la difficoltà che alla loro teoria oppone il concetto di verità come è sempre stato inteso, come cioè verità fissa, definitivamente raggiunta, fatta — pretendono conservare l'idea di verità pur respingendo una tale idea di verità — e ciò col sostituire a questa idea di verità fissa quella di verità, di pensiero, di filosofia come svolgimento. Ma ecco che allora il concetto di verità come svolgimento, di spirito come divenire, di filosofia come sviluppo, è la verità definitiva, insuperabile, che non si evolve, che non si può discutere e mettere in dubbio senza esser fuori del pensiero, quella a cui il pensiero umano deve definitivamente arrestarsi, oltre la quale non può andare. Non c'è verità definitiva e fatta, essi dicono; la verità diviene. Ma ecco che questa « la verità diviene » è una verità che *non* diviene, non si svolge, è ormai fatta e per sempre raggiunta, è immutabile, *stat.* Se essi fossero capaci di applicare integralmente e sino in fondo la loro stessa teoria, e cioè di riconoscere che « diviene », scorre — vale a dire, diventerà « verità inferiore » ossia errore, o in altri termini passerà — anche questa loro verità « la verità diviene », ecco che anche questa *loro* verità si svelerebbe ad essi come transeunte ossia relativa; ed essi sarebbero quindi sospinti a quello scetticismo che è implicito nella loro teoria e volendo differenziarsi dal quale questa diventa insensata.

Siamo dunque sempre al medesimo punto; a quello cioè della formulazione d'una verità definitiva e fissa. E finchè ci si ostina a concepire la filosofia come verità — proprio sulle basi d'una teoria che meno d'ogni altra lo consente — non si può trattare, anche da parte di chi più si ostina a negarlo, che di verità immobile e fatta una volta per sempre.

Ma, quand'anche non definitiva per l'eternità, la filosofia dello sviluppo perpetuo vuol essere — e le conseguenze ne sono le medesime — definitiva per l'epoca.

Colui che pensa, infatti, che la storia della filosofia sia il perpetuo sviluppo della verità filosofica nel tempo, pone necessariamente il suo sistema come quello verso cui si è diretto il corso di questa verità, come quello che di questa verità rappresenta ineluttabilmente la fase odierna, come quello che il flusso secolare della verità stessa ha in questo momento, superiormente a voleri e pensieri individuali, formato e portato alla superficie. Il suo sistema non è, adunque, una concezione filosofica tra le altre, l'affermazione d'un punto di vista che può essere contraddetto; è l'unico sistema « adeguato al momento storico a cui egli appartiene », mentre è falso ogni altro « derivante da un criterio di giudizio inferiore a parte dei punti di vista già conquistati dalla ragione nella storia, incapace, perciò, di render ragione di tutti i sistemi già apparsi » ¹. Naturalmente, la propria adeguazione al momento storico e la decisione che gli altri che gli contendono il campo partono da un « criterio inferiore » sono sentenze che nel sistema che le pronuncia non hanno per fondamento se non la più arbitraria arroganza.

Da ciò deriva che siffatta concezione elimina la libertà di pensare. Già questa « filosofia definitiva » dell'eternità o del « momento storico » non dovrebbe nemmeno poter dirsi l'opera personale di colui che la formula e l'asserisce. Se fosse sua opera personale sarebbe soggetta alle vicissitudini, alle fallacie, agli errori del pensiero soggettivo e individuale e alla concomitante possibilità di impugnare e con-

(1) GENTILE, *Op. cit.*, p. 147.

troversie. Non sarebbe più, come vuol essere, la verità obbiettiva, assoluta, indiscutibile, necessaria. Essa non è quindi opera personale del pensatore, non fu fatta a rigore da lui. Fu fatta dallo « spirito » in lui, che dello « spirito » fu soltanto lo stromento. Fu fatta dallo stesso corso della storia, dallo stesso processo del pensiero nel tempo, che il pensatore non fece che raccogliere e interpretare. Neppur egli, adunque, aveva la possibilità di formularne un'altra, di fermarsi in credenze diverse, ma la ferrea fatalità del « perpetuo sviluppo » gli imponeva di affermare e accettare la verità che era destinata a venire in tale sviluppo a galla in quest'ora, a cui lo sviluppo precedente da tutta l'eternità metteva oggi fatalmente capo. Si tratta veramente (per usare parole del Renouvier) d'una verità « arrecata dal fuori e che si scopre spontaneamente mediante il progresso necessario delle idee nel corso dei tempi », d'una verità quindi « che una ragione impersonale sarebbe costretta a subire » ¹.

Se, in tale concezione, la libertà di pensare è a rigore soppressa per chi formula il sistema, tanto più per gli altri. I contemporanei di colui che ha redatto, non la sua filosofia, ma la filosofia che lo « sviluppo perpetuo » prescriveva a quel dato tempo, sono obbligati ad accettarla, sotto pena di trovarsi fuori dal campo del pensiero. Il sistema di Hegel ieri, oggi di Croce e di Gentile, non può essere contraddetto. Non può razionalmente ammettersi che taluno abbia una sua convinzione personale, conforme alle sue credenze, determinata dal suo temperamento intellettuale e a questo confacente. Non è razionalmente ammissibile, nè logicamente possibile, che alcuno (senza essere un intellettualmente

(1) *Philos. Analytique de l'Hist.*, vol. IV, p. 463.

« arretrato », uno che si è arrestato a un « giudizio inferiore ») aderisca ad una qualsiasi delle filosofie formulate da altri pensatori in altri tempi, perchè trova, p. es., che proprio la monadologia del Leibniz o il pessimismo di Schopenhauer, il razionalismo fideista di Tommaso D' Aquino o lo scetticismo di Pirrone, è il sistema che, pur dopo averlo ragguagliato a tutte le altre anche più recenti filosofie, compresa quella di Croce e Gentile, solo risponde alla sua *Welt- und Lebensanschauung*, e solo pienamente lo appaga, e quindi è il solo che egli possa far suo con un' adesione che sorge dalle stesse viscere della sua natura. Gli attuali tomisti; gli odierni seguaci dello Schopenhauer, che sono anche oggi e saran sempre numerosi e costanti, appunto perchè il pessimismo schopenhaueriano è una visione della vita incancellabile e indistruttibile; i platonisti dei nostri giorni, come son molti, p. es., dei « nuovi realisti »; vengono dai barbassori dell' assolutismo posti con minossico cenno fuori del campo del pensiero razionalmente possibile. Così, e più, fuori del campo di questo pensiero è chi si arresta ad un dogma religioso e crede, p. es., « che Dio padre mandò Gesù suo figliuolo a redimere gli uomini dalla perdizione, in cui erano caduti pel peccato d' Adamo » ¹. No: nulla di ciò è razionalmente ammissibile. E che cosa, dunque, soltanto lo è? Chi fa suo uno di quei punti di vista filosofici, è fuori dal vero pensiero, cioè dal pensiero. Fuori del pensiero, naturalmente, chi aderisce a Spencer e ad Ardigò; ma anche chi aderisce al pragmatismo di James, all' intuizionismo del Bergson (filosofie, queste, *filiae temporis*, sì, ma spurie) a... Ad ogni filosofia che non sia quella di Croce e Gentile. Tutte le altre eliminate dal pensiero vero, degno, razionale, nel vero pensiero è solo chi accetta

(1) CROCE, *Logica*, p. 274.

il crocio-gentilesimo, che è dunque la filosofia che con fatalità logica deve essere accolta dalle menti di tutti. Io *devo*, se voglio essere individuo pensante, accettare il sistema di Hegel ieri o di Croce oggi, perchè è quello che incorpora tutti i « punti di vista già conquistati dalla ragione nella storia », e, centro di convergenza di tutto il pensiero anteriore e quindi espressione dell' assoluta e indiscutibile verità dell' oggi, si impone fatalmente e uniformemente a tutti gli uomini venuti alla luce in quest' ora. Esso non può essere negato più che si possa negare che due più due val quattro ¹. Raramente quel *τύφος* che è stato sempre rimproverato ai dogmatici d' ogni tempo e paese si era lasciato vedere in modo così sfacciato ed esorbitante.

Eppure negato lo è. E quanto più il sistema altezzosamente si posa come l' infallibile e necessaria verità sia dell' eternità sia del momento, tanto più l' insurrezione è violenta. Ora, che vuol dire che un tale sistema, che *non può* e *non deve* essere negato, pure lo sia? Si badi: il semplice fatto che uno solo lo neghi, basta ad annientarlo. Basta, appunto perchè esso afferma che essere negato e contraddetto *non può* e *non deve*, e in tale affermazione sta la sua essenza. Esso dice che nessuna contraddizione o negazione lo può tangere, perchè rende « ragione di

(1) « La storia della filosofia, così considerata come una evoluzione di cui sarebbe possibile definire la legge e che non dovrebbe più permettere alla libertà del pensatore di ritornare ad uno dei momenti passati dello sviluppo generale dello spirito e di fissarvisi mediante la franca esclusione dei momenti contraddittori, è l' eliminazione del suo soggetto, lo spirito individuale nelle sue libere determinazioni, poichè ne fa un semplice anello di una concatenazione necessaria. Gli rifiuta la facoltà d' affermare e credere alcuna verità pura, e la potenza correlativa di errare, poichè affermazione e negazione non hanno valore che messe al loro posto, spiegate, bilanciate e finalmente cancellate dall' evoluzione, cioè dal filosofo che viene, come alla fine dei tempi, a posarsi interprete della legge e conciliatore universale ». RENOUVIER, *Esquisse d' une classification des systèmes*, vol. II, parte VII, p. 127 e seg.

tutti i sistemi già apparsi», perchè cioè tutte le contraddizioni del pensiero filosofico sono in esso sistematiche ad unità. Ma taluno lo nega e lo respinge. Che significa? Che esso non fa ragione a tutti i sistemi; che non li accoglie e non li assorbe in sè se non a parole e senza la loro adesione; che mentre esso si atteggia ad essere il mare ampio in cui le acque degli opposti versanti trovano stanza concorde, a coordinare insomma in sè tutti i punti di vista apparentemente contraddittori, non è altro che uno di questi punti di vista, come scorge bene colui che, precisamente perchè quel sistema non risponde al punto di vista suo, lo respinge.

E, in verità, che cos'è questa sua pretesa sistemazione ad unità superiore di tutte le opposizioni, affermate apparenti? Soltanto lustra, giuoco di parole e sotterfugio. Può bene Hegel o Croce proclamare d'aver conciliato il determinismo con la libertà: il credente nel libero arbitrio troverà che questa conciliazione è meramente verbale e classificherà quei sistemi sotto uno dei due punti di vista eternamente pugnanti, sotto il determinismo. Possono bene proclamare d'aver conciliato il male col bene; colui che crede che per la morale si richieda la libertà dello spirito personale contro il male, li classificherà tra i sistemi immoralisti. Possono bene usare, con equivoco manifestamente voluto, e quindi con slealtà scientifica, le parole « Dio » e « immortalità dello spirito »; ogni credente scorge bene che nel loro sistema di cui è perno l'assoluta immanenza, la parola « Dio » è un'ingannevole metafora, e che quell'immortalità dello spirito, che si riduce all'immortalità della cosiddetta « sintesi *a-priori* », al fatto insomma che sempre ci sarà pensiero, ossia che sempre nasceranno uomini (ed è poi vero anche questo?) è un richiamo pei gonzi; e classificherà questi sistemi tra quelli atei e negatori dell'immortalità personale. E, per esem-

plificare ancora, dell'antitesi somma, quella consistente nel problema se la realtà suprema sia la coscienza o il mondo esteriore, la cosa o la persona, lo spirito o la natura, se questa formi quello o quello questa, dov'è che quei sistemi rendono ragione delle opposte concezioni? Essi si classificano apertamente tra una serie di sistemi storici o punti di vista contro l'altra serie, e qui tutto il loro « render ragione » sta nel dire che la filosofia è solo e sempre idealismo. Ma poichè l'orgogliosa asserzione non basta a cancellare dalla storia e dagli animi la visuale contraria, essi sono legittimamente negati da chi questa visuale professa. Solo dunque mediante equilibri di parole architettate in mala fede possono essi pretendere di aver in sè unificato i veri opposti, manifestamente inconciliabili, libertà e determinismo, Dio personale e creatore e affermazione della sua inesistenza, immortalità dell'*io* e sua negazione. Ma appena qualche loro fanatico fazioso s'inganna o finge di esserne persuaso, chè ogni altro vede essere la pretesa unificazione raggiunta solo barando al giuoco dell'indagine e della discussione filosofica. Insomma, un sistema di siffatta indole pretende (per usare ancora parole del Renouvier) « attribuirsi un posto interamente a parte dagli altri e una situazione superiore di neutralità circa le dottrine contrarie; invece, si classifica in compagnia di alcune di queste sui punti decisivi, nè gode alcun privilegio per far accettare, sotto pretesto di sintesi, asserzioni che i vecchi metodi di dimostrazione non hanno potuto sottrarre alle divergenze e mettere al di sopra del dibattito » ¹. Dopo, come prima, di queste costruzioni, in cui la superbia pareggia l'insincerità, i punti di vista fondamentali ed opposti, ne' quali si è sempre diviso il pensiero filosofico, e i quali non si « sviluppano »,

(1) *Esquisse d'une classification des systèmes*, vol. I, p. 1.

ma permangono e si riproducono eternamente gli stessi nel fondo, e solo con altre parole e con altro materiale, restano tuttora di fronte, non conciliati, non ridotti ad unità, ed anzi, nella loro appassionata chiaroveggenza, lincei nel vedere e qualificare esattamente come uno od altro di sè medesimi il sistema che pretendeva sopirli, ridurli ad unità ed elevarsi in tal modo sovrano su di essi.

Perchè la tesi assolutista avesse una parvenza di vero bisognerebbe che esistesse sul serio una « filosofia dell'epoca ». Bisognerebbe che, come asseriva Cousin, « in ogni epoca, con la varietà necessaria alla realtà dell'unità, con un'abbastanza grande diversità di scuole filosofiche » non vi potesse essere « che un solo e medesimo spirito filosofico, poichè non v'è che un solo e medesimo spirito in ogni epoca » ¹. Bisognerebbe che questa « filosofia dell'epoca » fosse data non già soltanto nell'olimpica baldanzosa asserzione che fa uno di tali sistemi assolutisti di essere esso tale filosofia, ma che esistesse nel fatto, nel fatto cioè che tutti gli spiriti di un'epoca aderissero a una sola filosofia. Allora solo si potrebbe con qualche verosimiglianza parlare di una continuità di sviluppo dello spirito filosofico, di un unitario processo e svolgimento d'un'eterna verità, ossia d'un'identità della filosofia con la sua storia, sia nel senso hegeliano che ciascuna delle fasi storiche filosofeggi una delle categorie dello spirito dalle più povere alle più complesse secondo l'ordine in cui nello spirito appariscono, sia nel senso crocigentiliano che la filosofia di ogni fase storica sia quella e solamente quella che eleva un piano di una certa speciale architettura sul fondamento della incorporazione che ha fatto in sè di tutte le filosofie del passato. Ma tale filosofia dell'epoca è una chi-

(1) *Op. cit.*, p. 258.

mera. Si può, bensì, dar ad intendere che ci sia sopprimendo o degradando le manifestazioni filosofiche che non vi quadrano: cioè facendo della filosofia della storia (nel senso peggiorativo) applicata alla storia della filosofia — proprio mentre si grida che di filosofia della storia non si vuol sentire parlare — se filosofia della storia è quella che opera alterando, manipolando ad arbitrio, « recidendo i documenti » ¹. Vale a dire: scrivendo delle storie della filosofia che sono puri e semplici *pamphlets* ², qualificando un importante indirizzo di pensiero filosofico, le cui tracce nel campo della filosofia saranno a ogni modo incancellabili, di « andazzo positivistico » ³, o di « non già filosofia, ma ibrido guazzabuglio di scienze naturali e metafisica » ⁴; chiamando il sistema d'uno dei più grandi pensatori moderni, il Mill, « concezione infantile » ⁵, la sua *Logica* « nefasta » e « uno di quei libri che non fanno onore all'intelletto umano » ⁶, e non peritandosi di issarsi sui trampoli della propria presunzione per arrivare fino alla sua altezza e poter sentenziare la sua « inconcludenza mentale » ⁷ e definirlo « men che mediocre raziocinatore » ⁸. Così sì, con siffatta filosofia della storia della filosofia, si riesce a far apparire che ci sia una « filosofia dell'epoca », che cioè il pensiero filosofico abbia avuto uno svolgimento unitario, abbia sviluppato nella storia i momenti d'un'unica verità lungo una linea costante, metta capo oggi come al momento predestinato a quest'epoca ad una certa esclusiva concezione,

(1) CROCE, *Logica*, p. 295.

(2) Tipici gli studi pubblicati dal Gentile sulla *Critica* intorno alla filosofia in Italia dopo il 1850.

(3) GENTILE, *La Rif. della Dial. Hegel.*, p. 122.

(4) CROCE, *Filos. della Pratica*, p. 177.

(5) CROCE, *Logica*, p. 167.

(6) *Ibidem*, p. 382.

(7) *Filos. della Pratica*, p. 291.

(8) *Logica*, p. 382.

e che tale momento dell'unica verità spettante alla fase storica odierna sia, naturalmente, il proprio sistema ¹.

Ma chiunque guardi spregiudicatamente alle cose, scorge subito l'enorme falsificazione che v'è in tutto ciò. « Egli pensò (così già il nostro Cattaneo esattamente confutava tale idea in Cousin) che le filosofie rappresentassero i tempi, mentre è ben rara quell'età in cui le più opposte dottrine non si affrontino nella stessa lingua e sullo stesso terreno; come vediamo con quelle di Saint-Simon e Demaistre, di Schelling e Gall » ². E infatti se il fantastico « spirito del mondo » sgomitola il suo unico filo attraverso il tempo, come avviene che ad ogni momento vi sono sistemi pugnanti, e, quel che è più, che i medesimi fondamentali punti di vista opposti sono sempre quelli che, con diverse parole e diverso materiale, si trovano in ogni e medesimo istante a cozzare tra di loro? In quale di questi punti di vista, sempre rinnovanti il loro urto, si esprime lo « spirito del

(1) Nemmeno del resto, se esistesse davvero una « filosofia dell'epoca », questa potrebbe razionalmente costringere l'assenso. C'è oggi, poniamo, una filosofia dominante, in cui tutti giurano, per cui tutti si entusiasmano, che trascina tutti. Ma non so già fin d'ora che questa non sarà la filosofia definitiva, che verrà fra qualche anno rovesciata e riconosciuta falsa? Non è avvenuto forse così sotto i miei occhi per qualche altro sistema che l'ha preceduta, e che sovranegegiava ugualmente ieri su tutte le menti? Dunque basta che io mi trasporti nello spirito del tempo in cui la filosofia oggi dominante sarà confutata, per saperla falsa. — È questa l'applicazione del profondo consiglio di Sesto Empirico: « Alla stessa guisa che ci si domanda d'aggiustar fede a cui si dica più sennato di quanti esistano o furono, e ciò per la prudenza sua, così ad uno più assennato s'avrebbe a credere meglio che a lui: e se questi ci fosse, un altro ancora più prudente di lui avrebbersi a sperar che sorgesse, e poi un altro più di codesto e sino all'infinito » (*Istit. Pirron.*, L. II, 5, trad. S. Bisso-lati, Le Monnier, 1917, p. 194).

(2) *Su la Scienza Nuova di Vico in Opere Edite ed Inedite*, ed. Le Monnier, vol. VI, p. 105. Il Cattaneo prosegue ribattendo vigorosamente il piatto ottimismo hegel-cousiniano e la sua razionalistica giustificazione del successo.

mondo », l'autentico e legittimo momento del preteso « perpetuo svolgimento » dell'unica verità e dell'integrale pensiero? Kant, Fichte, Schelling, Hegel... Croce. Chi autorizza, fissando arbitrariamente lo sguardo su questa serie e cancellando dal pensiero le contrastanti serie parallele, a ritenere che sia questo il filone garantito dove si trova un tratto del « perpetuo svolgimento » dello « spirito del mondo », e non, per esempio, il filone Democrito-Pomponazzi-Ardigò? Chi autorizza a dire che il filone d'oro puro sia quello che mette capo al Gentile anzichè quello che mette capo a Le Dantec? Chi autorizza a far le viste di dimenticare che Cabanis è contemporaneo di Fichte, che Schopenhauer, Mill e Taine sono postkantiani come Hegel, che Spencer e Rosmini sono pressochè degli stessi anni, che tutte queste intuizioni opposte della verità che si asserisce convogliata sempre innanzi dal medesimo corso d'acqua, si erigono le une contro le altre nello stesso momento, sfidando qualsiasi tentativo di riduzione ad una pretesa unità superiore, la quale possa dar da credere in uno svolgimento unico e continuo, e permetta di parlare di « filosofia dell'epoca » o di « filosofia adeguata al momento storico? »¹ Chi, invece, guardando spassionatamente a tutto ciò, non scorge che il preteso unico spirito filosofico in eterno sviluppo unico ci si spezza dinanzi in molteplici spiriti filosofici, ciascuno sempre identico a sè e irriducibilmente opposto agli altri, cioè che non sono soggetti nè ad evoluzione in sè

(1) « Nel pensiero del filosofo degno del secolo XX dev'essere pensato il pensiero di tutti i filosofi della nostra civiltà; pensato e corretto » (GENTILE, *op. cit.*, p. 130). Ma chi è giudice del *degn*o? chi è giudice dei *tutti* (di quali cioè nella dizione « tutti i filosofi » debbano essere compresi come veramente filosofi?) chi è giudice della *correzione*? Si erige arbitrariamente a giudice di tutto ciò chi con la cieca albagia del cattedratico si ritiene sicuro che soli i filosofi che egli ripensa siano tutti i filosofi e il modo con cui egli li pensa sia quel « correggerli » che fa di un filosofo il filosofo *degn*o.

medesimi nè a derivazione e a concatenamento tra di essi?

Il processo per antifesi

Che anche quando sembra che taluno di questi spiriti o punti di vista filosofici sia diventato un momento dominante e possa rappresentare la « filosofia dell' epoca », non è affatto vero che ci sia un rapporto di filiazione di esso con la filosofia precedente, che esso costituisca un prolungamento operato sull' incorporazione di tutta questa anteriore filosofia. Il vero è che « le dottrine non si susseguono soltanto per trasmissioni o similitudini, ma si succedono altresì per opposizioni e reazioni, od anche come delle eresie suscitate, pur conservando ordinariamente un andamento comune, relativo ai tempi » ¹. Il vero è che se v'è una legge che domina qui, essa è quella stessa unica legge che, secondo il Faguet, impera nel campo della letteratura: « poichè la sola *legge* di storia letteraria che io conosca è che dopo qualche tempo ci si stanca di una certa mentalità letteraria, e si desidera, si spera, si sollecita, si fa nascere, si incoraggia, si sostiene, si applaude la mentalità contraria » ². I punti di vista filosofici son sempre quelli, ma se vi è un moto di successione tra di essi, se uno torna a succedere all' altro, e a cacciar quest' altro di nido, e a ridiventare dominante, ciò avviene spesso non per filiazione, ma per opposizione ed antitesi. È Hegel che, destando la nausea per la metafisica, produce il materialismo di Vogt, Moleschott, Büchner, il quale è pur presente sulla scena filosofica, non si può cancellarlo che arbitraria-

(1) RENOUVIER, *Philos. Analyt. de l' Hist.*, IV, p. 682.

(2) *Petite Hist. de la Littér. française* (Crès), p. 281.

mente, eppure nulla incorpora e tutto respinge della filosofia immediatamente precedente, e se incorpora qualcosa del passato è un certo filo di pensiero scelto da esso saltando via gli immediati predecessori e da esso eretto ad esclusione di tutto il resto in sana filosofia. È Ardigò e l'ardigoismo che producono e incrementano per reazione Croce e il crocismo (come questo darà certo fra poco origine al suo opposto); ma la filosofia del Croce non incorpora la filosofia precedente di Ardigò; non la incorpora, perchè per quella questa non è filosofia; tutta la filosofia antecedente che il crocismo incorpora è una certa piccola parte di questa che esso di sua autorità erige in vera filosofia; anche qui esso salta via l'immediato predecessore per cominciare « l'incorporazione » ad un momento più lontano che del pensiero immediatamente precedente costituisce l'antitesi assoluta. « Così la storia ci getta d'antitesi in antitesi dagli Stoici a Plutarco, dagli Scolastici a Montaigne, da questo a Descartes » ¹. E molte volte un sistema sorge null'altro che per questo, che un pensatore è vivamente eccitato a pensare contraddittoriamente dal sistema che gli sta davanti, che domina alla sua epoca, e che ripugna profondamente al suo temperamento. « Se non ci fosse Crisippo, non ci sarei neppure io », dice Carneade presso Laerzio ².

Ora, che significa tutto ciò? Che significa questo procedere per opposizioni, per antitesi, per contraddizioni, questa incorporazione solo parziale e d'un certo ramo della filosofia precedente anche da parte di chi pretende di comprendere tutto, abbracciar tutto ed essere tutto, dagli eleati in giù? Che significa che questa incorporazione sia sempre necessariamente

(1) JANET ET SÉAILLES, *Hist. de la Philos.* (IX ediz., p. 51). Le antitesi a cui qui si allude riguardano la questione dell'istinto.

(2) IV., 9.

parziale, giacchè « bisognerebbe, affinchè i nuoyi sistemi assimilassero veramente tutti gli elementi del passato, che assimilassero il determinismo e il libero arbitrio, il dio creatore e l'eterno Proteo Forza-Materia, la ragione giudice universale e l'esperienza unica regola, l'imperativo categorico e l'utile solo mobile della condotta? » ¹. Significa quel che aveva già visto il Leopardi, vale a dire che « non è dunque vero in sè stesso che lo spirito umano progredisce gradatamente e giovandosi principalmente dei lumi procuratigli dal tempo e delle verità già scoperte da altri, e deducendone nuove conseguenze e seguendo la fabbrica già cominciata e adoperando i materiali già preparati » ². Significa, una volta di più, che i punti di vista sono sempre quelli, che sono irriducibili, che non si lasciano permeare da nessuna pretesa unità superiore, nè avviluppare in nessun corso evolutivo unitario. E lo stesso fatto che la medesima violenta opposizione o il medesimo ardente attaccamento che proviamo per un sistema del nostro tempo, per un sistema che vive e agisce con noi — per esempio per l'ardigoismo o il crocismo — proprio quell'istessa opposizione o attaccamento e della medesima natura e per i medesimi motivi, lo proviamo per tutte le filosofie d'un cert'ordine apparse lungo il corso storico — hegelianismo, spinozismo, plotinismo, ovvero spencerismo, baconismo, epicureismo, democritismo — dimostra che, nella serie rispettiva, ciascuna di esse ci dice su i punti che ci stanno più a cuore la stessa cosa, che esse rappresentano tutte, nella propria serie, alcune delle medesime visuali riaffacciatesi lungo il tempo, e che quelle d'una serie sono inconglomerabili con quelle dell'altra. L'istinto con cui conglobiamo nella mede-

(1) RENOUVIER, *Esquisse d'une classification*, II, p. 149.

(2) *Pensieri ecc.* III, 105.

sima ripugnanza o simpatia filosofie presenti con altre remote e fuori della vita attuale non c'inganna: e — mentre accenna al fatto che le nostre credenze filosofiche sono dettate dal modo di essere fondamentale del nostro temperamento — questa istintiva identità di ripugnanza e identità di simpatia è rivelatrice dell'immutabile identità di sostanza dei diversi punti di vista filosofici, raccolti, nelle loro varie espressioni, entro lo stesso cerchio o di ripugnanza o di simpatia — e della loro reciproca impermeabilità.

Il concetto di classificazione

« Filosofia che è storia, storia che è filosofia ». A questo ormai ritornello da organetto di Barberia, a questo falso concetto teutonico-assolutistico della filosofia come svolgimento, è ora di opporre risolutamente il concetto vero, cioè quello di classificazione.

Già il Cousin, in una fase di pensiero, a nostro avviso difficilmente conciliabile con quella suesposta, adottava il criterio di classificazione e ne proponeva varie forme. Una volta sembra incline a classificare tutti i sistemi sotto due capi, secondo cioè che prendono la ragione o l'esperienza come principio delle conoscenze umane ¹. Un'altra volta sembra ammettere cinque tipi di questioni sotto cui classificare tutte le scuole: due riferentesi all'obbietto, e cioè il problema dell'assoluto e quello della realtà dell'esistenza degli oggetti particolari; tre riferentesi al soggetto: l'origine delle conoscenze, il loro carattere nell'intelligenza sviluppata, il passaggio dal sog-

(1) *De l'Hist. de la Philos., in Fragments Philos., vol. I.*

getto all' oggetto ¹. Finalmente propone una terza classificazione, la sua più notoria, quella cioè, assai attendibile, che ordina i sistemi filosofici d' ogni tempo in quattro classi, sensualismo, idealismo, scetticismo e misticismo, e che egli ha brillantemente svolta, mostrandola a grandi tratti applicabile a tutta la storia della filosofia, dall' India antica all' Europa del secolo XVIII ². — Anche lo Schopenhauer, che, con Nietzsche, è il meno appartenente al tipo tedesco del filosofo, accenna ad adottare il concetto classificatorio, col dividere tutti i sistemi in due ordini, secondo prendono le mosse dall' oggetto o dal soggetto, e suddividendo i primi secondo che l' oggetto è il mondo reale (Talete e gli Ionii, Democrito, Epicuro, Bruno, i materialisti francesi) o un concetto astratto (gli Eleati e Spinoza) o il tempo (Pitagora e Y-King) o l' atto di volontà motivato dalla conoscenza (gli Scolastici) ³. — Del pari, il Royce mette a fondamento della sua opera principale la classificazione di tutti i sistemi in quattro specie, realismo, misticismo, razionalismo critico, volontarismo assoluto ⁴. — Ma colui che ha più sistematicamente e con maggior consapevolezza sostenuto ed elaborato il principio della classificazione contro quello dello sviluppo è stato il Renouvier.

Fin dai primordi del pensiero noi vediamo che si sono prodotte nel campo della filosofia vedute reciprocamente contraddittorie: l' empirismo e il razionalismo, il vitalismo e il meccanismo, il finitismo e l' infinitismo, l' individualismo sensazionista e l' universalismo astratto, l' evoluzionismo della materia

(1) *Essai d' une classification des questions et des écoles philosophiques* in *Fragments Philos.*, vol. II.

(2) *Cours de Philosophie, Hist. de la Philos. du XVIII siècle*. Lezioni IV-XII.

(3) *Il Mondo*, ecc., parag. 7.

(4) *Il Mondo e l' Individuo* (trad. ital., parte I, voll. I e II).

e il demiurgismo dello spirito, e, poco dopo, l'opposizione del libero arbitrio e della necessità, del dovere e della felicità. Queste vedute, non ostante che le variazioni di terminologia e la diversità di rapporti sotto cui ogni problema può essere considerato, permettessero di dar espressioni nuove ad opinioni antiche, sono rimaste immutabilmente di fronte da venticinque secoli, e sono tuttavia in presenza in stato di rivalità assolutamente irriducibile ad una superiore unificazione. Se noi sceveriamo così un certo numero di questioni fondamentali, quelle relative alle eterne interrogazioni e alle eterne più vitali esigenze dello spirito umano, vediamo che le risposte ad esse offerteci da tutti i sistemi venuti alla luce lungo i secoli costituiscono delle coppie contraddittorie a due a due, tra le quali la conciliazione è impossibile. L'affermazione o la negazione di fronte ad esse è ciò che caratterizza essenzialmente i sistemi. Questi devono pronunciarsi, e si pronunciano effettivamente, con un *sì* o con un *no*.

Ognuna di queste questioni fondamentali apre dunque, quasi a dire, sotto di sè due colonne: quella del *sì* e quella del *no*. Ora tutti i sistemi, da Talete a Croce ed a Bergson, si classificano insieme, questi nell'una, quelli nell'altra, delle due colonne del *sì* e del *no* proprie di ciascuna questione. O in altri termini: le soluzioni date, lungo il corso dei tempi, da tutti i sistemi, alle principali questioni metafisiche, costituiscono binomi antitetici; e tali antitesi, come sostanza o coscienza, infinito o finito, evoluzione o creazione, determinismo o libertà, evidenza o credenza, dovere o felicità, non solo permettono, ma costringono, a cumulare insieme, sotto l'uno o l'altro capo, sistemi in qualunque epoca apparsi (Spencer, per esempio, con taluno dei presocratici, Hegel con gli alessandrini) mostrando così che queste risposte o soluzioni antitetiche del medesimo problema,

e che si presentano così per tutti i problemi essenziali, sono di continuo le medesime, ritornano incessantemente ad affacciarsi, sono sempre possibili, e non v'è per esse, che costituiscono la sostanza stessa della metafisica, nè sviluppo nè incorporazione ¹.

Tale, in brevi parole, il concetto renouvieriano. Ed è appunto in presenza della netta posizione delle perenni alternative ed irriducibili antitesi, ora accennate, che si scorge quanto sia serio ricantare, come fa Hegel, che la « vera differenza non è sostanziale, ma una differenza nei differenti stadi dello sviluppo; e se la differenza implica l'unilateralità come presso gli Stoici, Epicuro e la Scepsi, è pur veramente in primo luogo la totalità che costituisce la verità » ². Sì davvero: totalità costituita dalla risposta affermativa e negativa data dagli uni e dagli altri alla medesima questione, totalità del « sì » e del « no » tra cui ogni problema filosofico importante esige categoricamente che rispondendo si scelga, totalità, insomma, di proposizioni che si escludono a vicenda. E quando lo stesso Hegel avverte che « contro l'assoluta affermazione dell'idealismo: l'assoluto è l'Io, si afferma con precisamente ugual diritto che l'assoluto è l'Essere »; quando riconosce che « l'uno nell'immediata certezza di sè stesso dice: io sono per me l'assoluto, e l'altro del pari nella certezza di sè stesso: questo mi è assolutamente certo che le cose esistono »; quando conviene che « poichè l'Io è assoluto, non può altresì il Non-io essere assoluto », ma « viceversa si può altrettanto giustamente dire: poichè la cosa è l'assoluto, allora non è assoluto l'Io » ³; — quando dice tutto questo, può poi bene

(1) Cfr. RENOUVIER, *Esquisse*, ecc. cit. e *Les Dilemmes de la Métaphysique pure* (Alcan).

(2) *Op. cit.*, vol. 14, p. 502.

(3) *L. cit.*, vol. 14, p. 506.

Hegel aggiungere che qui si ha a che fare con *unmittelbaren Wissen* (quasi che quando tale sapere è mediato e ragionato diventasse diverso e non rimanesse precisamente così): in realtà, egli viene a porre in luce l'irriducibilità di due delle opposte posizioni fondamentali stabilite dal Renouvier, quelle che costui indica colle parole « Coscienza-Cosa », e il fatto che ciascuna delle due si regge sovraneamente sul proprio principio, non s'arrende all'altra e che dall'una o dall'altra soltanto si può prendere le mosse, l'una o l'altra soltanto si può accogliere per vera.

Mentre, adunque, il canone fondamentale degli assolutisti, di cui essi hanno bisogno per sorreggere il loro concetto di identità della filosofia con la sua storia e di questa come perpetuo svolgimento, è che non sia lecito compiere alcun ravvicinamento tra filosofie di periodi storici diversi e che ognuno di tali ravvicinamenti sia frutto d'ignoranza e diletterismo¹, sta il fatto invece che siffatti raccostamenti o raggruppamenti o classificazioni sono l'unica cosa seria e feconda che la storia della filosofia possa compiere, e che è per contro la continuità del pensiero filosofico asserita dagli hegeliani che costituisce una menzogna e una parvenza.

Tale parvenza sorge per il fatto che ogni pensatore naturalmente usufruisce del materiale che nell'ambiente intellettuale in cui viene alla luce trova davanti a sè, e su di esso fonda la sua costruzione. Sembra quindi che egli incorpori e prosegua una filosofia precedente. Invece si tratta sempre soltanto di uno degli immutabili punti di vista, di una delle immobili intuizioni filosofiche che tira e travolge a

(1) Già l'Erdmann (*Op. cit.*, parag. 13) biasimava solennemente gli storici della scuola kantiana e specialmente il Tennemann per il raffronto « dei sistemi anche più antichi con dottrine che potevano solo essere proposte nel diciottesimo secolo ».

sè un certo materiale e linguaggio filosofico esistente e si esplica e manifesta con questo, come potrebbe fare (e fece nel passato) con qualsiasi altro.

Malebranche e Spinoza non costituiscono uno sviluppo e un prolungamento del cartesianesimo. Solo le menti fumose degli assolutisti possono pensare che l'idea filosofica, impersonale, da sè, per forza propria, per opera del suo dinamismo interiore, giunta in Cartesio abbia sentito la necessità d' un determinato suo ulteriore sviluppo pel quale s' è servita dei cervelli di Malebranche e Spinoza come di suoi strumenti. Fichte, Schelling, Hegel non costituiscono una continuazione del kantismo. E ci vuole un bel coraggio per ripetere il luogo comune della scuola hegeliana che cioè Kant ripudiando Fichte fosse inconscio della vera portata del suo stesso pensiero e che questa sia stata messa in luce soltanto da quei suoi successori. La verità è che Fichte, Schelling, Hegel sono per molti e principali rispetti l' antitesi di Kant, e che questi sapeva benissimo al riguardo quello che si diceva. La verità è che nè nel primo caso si ha uno sviluppo del cartesianesimo, nè nel secondo del kantismo. La verità è, invece, che in entrambi i casi, è l' eterno momento del panteismo, dell' infinitismo, del demiurgismo della sostanza (estesa o pensante), della sommersione dell' individualità in uno spirito universale, che si afferma là col materiale e il linguaggio cartesiano, qui col materiale e il linguaggio kantiano, come poc' anzi, tra gli alessandrini, s' era affermata col materiale e il linguaggio platonico ¹. Gli scettici odierni, come il Ferrari nella *Filosofia della Rivoluzione*, e il Bradley (i due nomi vanno ravvicinati) nei suoi lati scettici tanto dei *Principles of Logic* quanto di *Appearance and Reality* rinnovano

(1) « Quel nuovo eleatico che fu B. Spinoza »; BERTINI, *La Filosof. greca prima di Socrate*, p. 119).

in sostanza le tesi essenziali di Sesto Empirico, riguardo al quale del pari lo Zeller rileva, non senza aria di disprezzo, che egli si affatica molto per raggiungere *längst bekannten Ergebnisse*: ¹ quasi che ciò appunto non fosse una prova che non v'è *Entwicklung*! Gli antichi ionici ponendo come origine del mondo la materia allo stato liquido, la materia senza qualificazioni o « indistinto », la materia allo stato aeriforme, in ogni caso sospinta nelle sue trasformazioni da una forza ad essa inerente e che la anima *ab intus*, hanno stabilito (ed ogni pensatore non abbacinato dalla mania del sistema lo avverte ²) proposizioni che abbiamo visto rinnovare quasi sotto i nostri occhi coi nomi di « forza e materia », « evolucionismo », « trasformismo », « teoria della nebulosa ». Bergson non si concatena in nessun modo (come si è tentato di mostrare) a Kant, nè gli si può assegnare come posto un anello qualsiasi in una pretesa *Entwicklung* o *Zusammenhang* della filosofia postkantiana. Egli riproduce invece in tutta la sua pienezza e sino al limite estremo l'intuizione eraclitea. Se ne vuole la sensazione quasi tangibile? « Io non vedo che divenire. Non lasciatevi ingannare! Sta nel vostro breve sguardo, non nell'essenza delle cose, che voi crediate vedere dovechessia terra ferma nel mare del divenire e del trascorrere. Voi avete bisogno di nomi per le cose come se esse possedessero una rigida durata... La gente crede veramente di conoscere qualcosa di rigido, terminato, consistente... Le cose stesse, nella cui fissità e permanenza

(1) *Grundriss*, p. 271. E lo stesso in *Die Philos. der Griechen*, III, 2, p. 43: « die alten skeptischen Sätze ».

(2) RENOUVIER, *Philos. Anal. de l'Histoire*, vol. I, p. 249 e seg. — ADMASON, *The Development of Greek Philosophy* (p. 12 « Anaximander's cosmical view presents a curious if distant analogy to the very much later conception called technically the Nebular Theory »). Altre analogie rileva ALLIEVO, *Il Problema Metafisico*, ecc., pp. 55, 61.

crede il ristretto intelletto degli uomini e degli animali, sono soltanto il lampeggiare e lo sfavillare delle spade impugnate, sono i punti luminosi della vittoria nella lotta delle qualità contrastanti». — « Ciò che il senso non corretto presenta è una falsa impressione di permanenza o fissità nelle cose, le quali in realtà hanno cangiato la loro natura nello stesso momento in cui le vediamo e le tocchiamo. E il radicale difetto nel modo abituale di pensare starebbe in ciò, che riflettendo questa falsa o non corretta sensazione, esso attribuisce ai fenomeni dell'esperienza una durabilità che loro realmente non appartiene. Traendo da queste fluide impressioni un mondo di oggetti fermamente delineati, esso conduce a riguardare come una cosa rigida e morta ciò che è in realtà pieno di animazione, di vigore, di fuoco di vita ». In questo schizzo che il Nietzsche ¹ e il Pater ² danno della filosofia di Eraclito, è il pensiero di Eraclito o quello del Bergson che vien tratteggiato? ³.

(1) *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, parag. 5 (*Werke, Taschenausgabe*, vol. I, p. 433-8).

(2) *Marius the Epicurean* (Londra, 1917, vol. I, p. 129).

(3) « Il principio fondamentale di questa filosofia (scrive del Bergson il Carr., *The Philosophy of Change* p. 176) è che la realtà è il movimento e non qualche cosa che si muove ». « Che il tutto deve essere moto e nient'altro in fuori del moto esista » è, per usare le parole del Bonghi (che ne dà la dimostrazione nel *Proemio* al *Tecteto* p. 102 e nella nota 258) la dottrina di Eraclito « intesa con molto rigore ». — Ancora la filosofia del Bergson, appunto perchè pretende di arrivare a cogliere il flusso e non vuol fermarsi all'irrigidimento di questo nel concetto, non può a rigore esprimersi in parole, chè queste non sono che traduzione verbale di concetti. La intuizione bergsoniana si raggiunge solo con ciò che con la frase mistica di S. Agostino si potrebbe chiamare *ictus cordis*. « Celles-là seules de nos idées egli dice, (*Les Données immédiates*, etc., XV ed., p. 103) qui nous appartiennent le moins adéquatement exprimables par des mots ». Ora, l'eracliteo Cratilo rigettava appunto l'uso del linguaggio adoperando per esprimersi solo i cenni, come meno assertivi. « Illa eorum opinio pullulavit qui se Heraclitum sequi affirmabat, qualem et Cratylus habebat, qui tandem nihil putabat dicere oportere, sed solum digitum movebat » (ARIST., *Metaf.* L. III, Cap. V., 12).

Così, sono i pochi temi fondamentali che riappariscono sempre. Ma siccome usufruiscono sempre d'un materiale nella forma nuovo e di posizioni dei problemi diverse non nel fondo ma nelle linee superficiali, ne sorge quella illusoria apparenza di sviluppo perpetuo, di cui si giovano, come di un giuoco di specchi magici, gli assolutisti, per dare parvenza di corpo al fantasma vuoto del loro concetto di filosofia e storia della filosofia ¹.

La filosofia come lirica

Vano è dunque lo sforzo degli assolutisti per girare l'insuperabile ostacolo che le contraddizioni dei sistemi oppongono alla loro tesi temeraria che il pensiero filosofico sia costantemente in contatto e in fusione con la verità una ed assoluta; sforzo compiuto col tentar di rappresentare queste contraddizioni come i momenti d'un unico vero in isviluppo, i quali nella totalità di questo troverebbero la loro conciliazione e la loro integrazione vicendevole. Invece, i punti di vista filosofici opposti restano eternamente gli stessi, restano eternamente contraddittori, si rifiutano eternamente di sopire il loro conflitto in una fantastica unità superiore. Nessuno di essi si

(1) « Riguardo alla religione naturale non è facile trovare che un filosofo d'oggi sia in posizione più favorevole di Talete e Simonide; egli ha precisamente dinanzi a sè le stesse prove di disegno della struttura dell'universo che avevano i primi greci. Il ragionamento con cui Socrate, nell'arringa di Senofonte, confutò l'ateo Aristodemo, è esattamente quello della *Teologia Naturale di Paley*. In quanto all'altra grande questione su ciò che avviene dell'uomo dopo la morte, non iscorriamo che un europeo finamente educato abbia maggior probabilità d'un indiano di essere nel vero.... Inoltre tutti i grandi enigmi che confondono il teologo naturale sono i medesimi in tutti i secoli... Dunque la filosofia naturale non è una scienza progressiva » (MACAULAY nel saggio *I Papi nei Secoli XVI e XVII*, trad. Rovighi).

può mai, mediante una dimostrazione logicamente costringente, nè cacciar fuori dal campo della ragione, nè imporre esclusivamente alla ragione. Essi si ripresentano sempre: cioè sono sempre tutti razionalmente possibili. Tra di essi, per quanto riguarda gli argomenti strettamente razionali, noi abbiamo libera la scelta.

Che significa ciò? Quello che abbiamo espresso dicendo che alle proposizioni filosofiche non si applica la categoria « verità-errore ». Vale a dire che la filosofia non è scienza, che la filosofia non è *la verità*.

Facciamo il confronto con ciò che accade rispetto a quelle che sono veramente scienze e che (ad un primo sguardo almeno) si possono ritenere essere legittimamente l'organo della *verità*, o, se non altro, la cui legittima funzione, è di presentarsi come tali.

Cominciamo da una scienza che non muta. Che si direbbe se la geometria invece di essere da Euclide in poi sempre quella medesima dottrina, le cui modificazioni consistono soltanto nella perfezione di qualche particolare o in una qualche estensione della sua area, o in un accrescimento che lascia perfettamente intatti i risultati raggiunti, si presentasse con andamento diverso e con conclusioni opposte in ogni suo cultore? Se vi fosse non una sola e identica geometria per tutti i pensatori, ma se ogni pensatore potesse fare una sua geometria incompatibile con quella d'ogni altro, o se vi fossero otto o dieci geometrie differenti dal punto di partenza al punto d'arrivo, che i pensatori si palleggiassero, altercando continuamente con l'affermare « la vera geometria è questa » e rispondere « no, la vera geometria è quest'altra », lungo il corso di tutti i secoli? A chi verrebbe in mente di attribuire in questo caso alla geometria il carattere di scienza e di *verità*? Ma ciò che si scorge chiaro in tale ipotetica circostanza per la geometria

non si vuol scorgere per la filosofia. E mentre questa si trova esattamente nel caso ora supposto per la geometria, si pretende mediante enormi stiracchiature di pensiero e grosse sofisticazioni, di conservarle tuttavia il carattere di scienza e di *verità*.

Vediamo ora il caso d'una scienza che muta, d'una di quelle alle quali soltanto, se mai, come si disse, potrebbe applicarsi il concetto di svolgimento: p. es., l'astronomia, la geologia, la biologia, l'antropologia. Qui sì si può con verosimiglianza affermare che vi sia un avanzamento costante e per fasi unitarie e compatte, nel senso cioè che ogni stadio oltrepassato è definitivamente e per tutti nello stadio successivo un errore, e che in ogni stadio lo « spirito » per davvero, cioè tutti i pensanti su una di quelle materie, ossia la « scienza » (come qui si può con qualche esattezza impersonalmente dire) riconosce un dato insieme di proposizioni come « verità ». Qui sì si può dunque con verosimiglianza parlare di scienza dell'epoca, e di verità che si fa o diviene eternamente, perchè convogliata innanzi da un corso unitario di pensiero. Ma quanto sia diverso il caso della filosofia si scorge da ciò che, contrariamente a quanto dice il Leopardi, il quale opina che col mutarsi delle scienze e della filosofia gli scritti di queste materie finiscono coll'essere dimenticati, ciò è vero per le scienze, ma non per la filosofia. « Chi legge più ora le opere di Galileo? » domanda Leopardi. E ciò sta per Galileo, ma non, come egli prosegue a dire, per le opere di Bacone, Malebranche e Locke ¹. Queste invece si leggono ancora. Nessuno studierebbe astronomia, non diciamo in Aristotile, ma appunto in Galileo; nessuno studierebbe fisiologia, non diciamo in Galeno, ma in Spallanzani o in Harvey. Ma invece si studia ancora la filosofia in Platone, Aristotile, San

(1) Il Parini, cap. XI e v. anche *Pensieri ecc.* III, 215-6.

Tommaso e Locke. Che vuol dire? Che non si leggano più i vecchi scritti di astronomia e fisiologia e si studino invece gli antichissimi libri di filosofia, significa che quelle sono scienze e progressive, e quindi i vecchi autori rimangono esautorati; questa non è scienza, riproduce sempre gli stessi motivi, ed è per ciò che i suoi scrittori (appunto come i poeti) non sono mai oltrepassati.

La filosofia non è la *verità*. Ci stanno dinanzi le intuizioni opposte, p. e. di Hegel e Schopenhauer. Chi affacciandovisi con la mente aperta e senza settarietà non le scorge entrambi come *verità* e non vede che si tratta semplicemente del punto di vista da cui ci collochiamo? A chi (se non sta catafratto nel dogma) non balena la *verità* talvolta dell'una, talvolta dell'altra? Chi, confrontandole lungo la vita con gli avvenimenti che questa gli presenta, non approda volta a volta alla conclusione che questa e quella sono interpretazioni *vere* d'un ordine o d'un altr'ordine di fatti? E chi non dice talvolta, come soggiogato da un lampo di irresistibile evidenza, ora dell'una ora dell'altra: «sì, questa è la verità?». E ciò non significa forse che nè l'una nè l'altra, nemmeno di fronte a noi stessi, noi riusciamo ad afferrare e stabilire in modo permanente e sicuro come *la verità*, ossia che nè l'una nè l'altra riesce a risaltarci la permanente e sicura verità? La filosofia, dunque, non contiene *la verità*. Nè ciò la diminuisce. Nemmeno l'arte è *la verità*, in questo senso che essa ci presenti e si proponga di presentarci nozioni obbiettive universalmente vere, valevoli per tutti, sulla essenza del mondo e dell'uomo. L'arte non ci presenta se non la visuale personale che del mondo e dell'uomo ha l'artista, quella visuale che il temperamento e la passione gli forniscono, e l'unica sua *verità* consiste nella sincerità con cui tale

visuale è colta e presentata. Ora, questa appunto è la natura della filosofia.

I professori di filosofia in senso schopenhauriano considerano bensì questo modo di vedere come ciò che vi può essere di più profano, dilettesco e « letterario ». Ma a provare come esso invece abbia pieno diritto di cittadinanza proprio nel campo filosofico, basterà addurre l'autorità d'un così autentico filosofo come il Boutroux, il quale nella prefazione alla traduzione francese dello Zeller dimostra che il concetto di filosofia non si sostiene se non ricondotto a quello di arte (e, insieme, pel Boutroux, di religione) e precisamente a quello di creazione artistica personale. Basterà addurre l'autorità d'uno dei più sobri e penetranti nostri pensatori, il Cantoni, il quale dal suo magistrale studio su Kant (forse il più ricco di senno che sia stato scritto) approda alla conclusione che la sintesi filosofica ha « del soggettivo e dell'individuale, perchè il filosofo nel formarla non compie un lavoro puramente logico, ma un lavoro nel quale hanno anche larghissima parte le sue stesse condizioni subbietive »; che « a conseguire tale veduta sintetica e interpretativa si richiede un volo della mente, un'intuizione, un'operazione che ha qualche cosa di poetico e di geniale »; che « come nella poesia, l'uomo, fondandosi pur sempre sulle percezioni primitive del senso esterno ed interno, colorisce e rappresenta sensibilmente il mondo, mosso da un estro particolare che dicesi appunto poetico, così nella metafisica egli deve fondarsi bensì sui principî razionali e sui dati delle scienze, ma da questi deve salire con un estro che chiamerei appunto metafisico, ad una spiegazione sintetica del mondo ». Quindi pel Cantoni, « la metafisica potrebbe chiamarsi una poesia razionale; e varia naturalmente, come la vera poesia, secondo le tendenze particolari degli individui, pur essendo identico per tutti il fondamento

da cui le fantasie poetiche o le spiegazioni razionali sono o debbono essere tratte ». E quindi la ragione per cui la metafisica non è « concorde e uniforme come è la matematica » è la stessa per cui ciò non si può chiedere « alla poesia e all' arte in generale »: perchè cioè se « si trova giusto che ogni poeta *come detta dentro vada significando* », così si deve permettere « al filosofo, quando abbia genio ed ali poderose, di rappresentarsi il mondo come vuole il suo modo di pensare e di sentire » ¹.

La metafisica è dunque lirica. Come la lirica esprime non una pretesa verità obbiettiva, ma un certo modo personale di sentire la vita, di provare la passione, di scorgere il mondo; come le note fondamentali che in essa echeggiano non subiscono nè evoluzione nè incorporazione, ma sono rimaste sempre sostanzialmente le stesse attraverso il corso dei tempi e riappariscono di continuo insommergibili l'una accanto all'altra; così la metafisica adempie, con diverso linguaggio e con rispondenza a una diversa e più complessa natura intellettuale, la medesima funzione, e i sistemi metafisici esprimono le varie visioni, i vari punti di vista inconciliabili e irriducibili ad unità, con cui si presenta all' umanità nel

(1) C. CANTONI, *Emanuele Kant* (Milano, 1884, vol. III, pp. 422-4). Anche nel suo *Corso Elementare di filosofia* (Milano, 1884, vol. I, p. 7) il Cantoni esprime il medesimo concetto e cioè che nella formazione dei sistemi filosofici concorrono « l'immaginazione, il sentimento e certe tendenze soggettive della mente e dell'animo, variabili secondo le età, i popoli e gli individui », per cui se i sistemi variano è perchè i concetti metafisici che li costituiscono hanno « sempre un carattere individuale e storico, come l'hanno i prodotti dell'immaginazione e del sentimento ». (Ciò però non bene si coordina con la tesi evolutiva cui il Cantoni sembra aderire nella prefazione al III volume del *Corso Elementare*, cioè alla sua storia *Storia compendiativa della filosofia*). Queste due autorità del Boutroux e del Cantoni potrebbero bastare a far ragione dell'atteggiamento che il Croce nella sua *Logica* prende verso l'«estetismo» filosofico: atteggiamento, al solito, d'un pedagogo che con la ferula scolastica lo fa definitivamente stare a posto sul banco dell'asino.

suo complesso, e ai diversi uomini secondo i loro temperamenti intellettuali, e anche ad ogni singolo uomo in diversi momenti della sua esistenza — ed eziandio nello stesso momento, se sappia ripercorrere con' accurata imparzialità gli argomenti opposti — l'essere e il processo del mondo e della vita. E come non si imputa di contraddizione un poeta che oggi affermi come sua evidente visione e suprema saggezza della vita, la passione sfrenata o la disperata e amara incredulità, domani la severità ascetica e la fede, così deve avvenire riguardo al filosofo. Forse che il poeta e il filosofo non sono entrambi uomini e ciò che uno scrive con certe linee, numero di sillabe e accenti va valutato diversamente da quanto in diversa maniera scrive l'altro, quando con ciò quello ha voluto esprimere come questo la sua visione profonda di quel che gli appariva come verità suprema?

I vari punti di vista filosofici, per quanto contraddittori e dibattentisi in un reciproco conflitto non risolubile in alcuna unificazione, sono tutti veri, in ciò che ciascuno è la verità per colui che lo fa suo, per quegli cui lo rende vero l'irremovibile credenza profonda, per chi lo ha foggato o vi ha ardentemente aderito con la passionale e imperiosa necessità che prova il suo spirito di vedere le cose in un certo modo. Ma per il pensatore che li considera tutti nel loro insieme, appunto a cagione di questa verità che ciascuno presenta a chi lo ha fatto veicolo della propria visuale del mondo e a cagione insieme della loro irriducibile opposizione, nessuno di essi (e tanto meno il loro logicamente ineffettuabile insieme organico) è vero nel senso che rispecchi una verità obbiettiva, impersonale, universale, uguale per tutti e che debba e possa imporsi a tutti. Essi, adunque, non possono dirsi nè veri nè falsi, perchè qui la categoria « vero-falso » non trova presa, perchè qui si tratta del modo con cui il prisma

del nostro spirito costruisce e colora in noi *rerum naturam*, perchè si tratta del riflesso che ripercuote in noi una realtà il cui obbiettivo in sè o non esiste od è inafferrabile ¹.

Non v'è più grande bizzarria (sebbene la sua stranezza sia attenuata dalla frequenza con cui la vediamo ripetersi) di quella del filosofo il quale esplicitamente o implicitamente afferma la pretesione che il suo sistema sia *la verità* — la verità definitiva e immutabile: e, come abbiamo visto, tale pretesa non evitano certo i nostri odierni assolutisti per quanto riguarda i capisaldi del loro sistema, lo spirito come atto e svolgimento e la sua identità con la storia. Basta riflettere alla semplicissima circostanza che pretendendo che il suo sistema sia la verità, il filosofo nega agli altri il diritto e la possibilità di pensare, perchè se il suo sistema fosse la verità, non ci sarebbe più che da ripeterlo e mandarlo a memoria, o tutt' al più da darne un' esposizione migliore. Eppure il filosofo, nell'atto che pretende presentare il proprio sistema come *la verità*, sa perfettamente che, non ostante ogni voga che tale suo sistema possa conquistare, esso sarà sempre soltanto verità per una piccola parte degli uomini, che altri opporranno altri sistemi con la stessa pretesa che questi siano *la verità*, e che nè i suoi argomenti potranno porre quest' altri sistemi fuori dal campo della possibile ragionevolezza, nè gli argomenti degli altri il suo. Così avviene appunto, ad esempio, della maniera ovidiana e di quella petrarchesca di sentire e liricizzare l'amore: esse sono incompatibili, si negano a vicenda,

(1) « Tutte le teorie, qualunque sia la leale coscienza che faticosamente le elabora, sono e devono essere, per le condizioni medesime che sono in esse, incomplete, problematiche ed anche false. Sappi dunque ciò che questo universo è e ciò che professa di essere: un *infinito*. Non tentar di farne il pasto della tua digestione logica » (CARLYLE, *Rivol. franc.*, trad. franc., vol. I, p. 71).

sono inassimilabili, nessuna si lascia assorbire con l'altra in una unicità d'ispirazione lirica e nessuna può espungere l'altra fuori del campo dell'arte, della verità, della vita — sebbene anche qui (e la manifesta invalidità di questa pretesa in un campo illumina la medesima invalidità che esiste nell'altro) ciascuna affermi di essere la sola vera e guardi, con irrisione e disprezzo, all'altra come ad alcunchè di falso. Per chi non è cieco, per colui nel quale la più pedantesca aridità scolastica non abbia ucciso la possibilità di ogni agile accorgimento e vitale interpretazione dei fatti, ciò vuol dire che i sistemi filosofici sono ripercussioni personali interiori come le creazioni artistiche, che sono in fondo « impressioni » come quelle che producono e costituiscono la lirica, per quanto elaborate su scala e con processi diversi. Nè è senza significato il fatto che i primi metafisici siano stati poeti-filosofi e che anche oggi riguardo ad una certa lirica, come quella del Leopardi e del Browning, sia manifestamente del tutto impossibile, non ostante ogni sforzo e sottigliezza, di stabilire dei consistenti e precisi caratteri che la differenzino dalla filosofia ¹.

(1) Chi ha veramente la stoffa di filosofo sente con tutta chiarezza che quando un certo globo di idee, ancora *in nuce* ed in nube, comincia a balenargli e ad affacciargli ed esige da lui di essere svolto, esso potrebbe benissimo venir espresso così in odi e in sonetti come in uno dei soliti trattati prosastici. E sono spesso circostanze accidentali, come il tempo di cui può disporre, il desiderio di scrivere più rapidamente, che gli fan scegliere la seconda via. — Gli stessi pensieri che stiamo manifestando qui sopra avrebbero potuto venir resi (e ognuno che pensi un po' lo scorge chiaramente) sotto forma d'una serie di liriche o d'un poema; — nè intendiamo negli sciatti versi mnemonici in cui gli scolastici formulavano le regole del sillogismo e in cui il Croce (*Logica* p. 173) vorrebbe porre il suo sistema; ma in liriche nobili e gravi, come quelli dei due poeti sopra nominati o degli altri di cui appunto (ed è una riprova di quanto diciamo) ci siamo aiutati per esprimere il nostro pensiero. Spiriti come Dante, Leopardi, Boezio, Sully-Prudhomme, Guyau hanno indifferentemente a disposizione le due forme, poesia e prosa, per quello che, espresso nell'una o nell'altra, resta sempre il medesimo pensiero.

Risulta quindi, innegabile ch  « un sistema di metafisica, qualunque sia la pretesa al puro pensiero e all' assoluta razionalit  da cui prende le mosse,   sempre alla fine la visione personale d' un uomo circa l' universo, e che l' anelito metafisico, spesso cos  forte nei giovani, non   altro che il desiderio di raccontare l' universo come taluno lo pensa; racconto che pu  meritare d' esser narrato, se   narrato bene » ¹. Risulta cio  che la metafisica   della medesima natura della lirica, ed anche in ci  che nasce, al pari di questa, dal potente e invincibile bisogno di dar corpo alla propria intuizione. E infatti, se il filosofo esamina sinceramente s  stesso scorge tosto che non   tanto perch  mosso dalla convinzione di esprimere una verit  obbiettiva, di dominio comune, quasi a dire pubblica, che egli scrive (perch , allora, scriverebbero gli scettici i quali a rigore non hanno da dire altro che *a loro appare* non esserci verit ?); ma unicamente per il gusto di formulare per s  e manifestare agli altri il suo pensiero, per esprimere la propria impressione, il che   appunto il movente fondamentale della produzione artistica: e di qui anche deriva che per ogni filosofo il proprio sistema   una intuizione,   evidente per s  stesso, tanto che, in fondo, ogni filosofo, pi  che dimostrarlo, lo espone ². Che il medesimo fatto (p. e. il divenire, il mutarsi d' ogni cosa) dia ad alcuni (p. e. al Croce) un' impres-

(1) F. C. S. SCHILLER, *Riddles of the Sphinx* (Londra, 1910. Pref., p. VII).

(2) « L' Ontologia (mi diceva il Rosmini) dar  compimento al Sistema. Mi pare impossibile, che chi la intenda e non voglia cavillare, trovi pi  nessuna difficult  ad ammetterlo per intero ». (*Aristotile esposto ed esaminato, Arvertenza*). Questo   precisamente ci  che, quando non rifletta addentro, pare ad ogni filosofo. Se ci pensa, il filosofo sa bene che non esprime che una verit  *sua*; ma se non si arresta a considerare la cosa (a considerare, per esempio, che *a tutti* pare cos ) sdrucchiola facilmente a credere che la verit  *sua* che egli scorge mediante la *sua* intuizione, evidente, debba essere verit  per tutti, cio  anche per intuizioni diverse.

sione gioiosa d' esuberanza di vita, e dia invece ad altri (p. e. a Marco Aurelio) un' impressione disperata di sconforto e rovina, e che gli uni e gli altri da questo medesimo fatto così diversamente appercepito traggano una filosofia diversissima, dimostra con tutta evidenza che la diversità dei nostri sistemi filosofici deriva dall' impressione fondamentale che suscita un fatto il quale pure nella sua materialità è in modo uguale appreso da tutti; dimostra che la varietà delle filosofie è (come accade nell' arte) soltanto un' impressione diversa che la medesima cosa fa, impressione che tutta l' esposizione filosofica ha per iscopo di comunicare, di far « sentire » (non di « dimostrare », il che è impossibile, sebbene lo si presuma), precisamente come avviene nell' arte. Ad ogni argomento sta contro con uguale legittimità razionale un argomento scaturente dalla tendenza contraria. Tutto si riduce pel filosofo ad esporre i propri argomenti in modo che la propria impressione del mondo riesca efficacemente comunicata e fatta sentire.

Nè v' è a temere (come teme il Renouvier ¹⁾) che con ciò la filosofia finisca per essere un semplice diletterantismo. Giacchè la lirica, cui la filosofia viene assimilata, non è diletterantismo. È cosa seria e grave; e, come quella con cui diamo veste e voce ai moti più vitali e profondi del nostro spirito, ha per noi la stessa importanza di questi, vale a dire la stessa importanza della nostra vita, poichè è in fondo questi stessi nostri più vitali moti ed impulsi che si prolungano, si infervorano, assumono un' esistenza più tenace, calda, imperiosa, dominante, e quindi gridano sè stessi al mondo. Essa è materiata delle nostre tragedie e delle nostre esultanze, delle nostre lagrime e delle nostre ebbrezze, di tutto ciò che costituisce

(1) *Esquisse*, ecc., II, 142.

per eccellenza il nostro *io*; è tagliata nella stessa stoffa della nostra anima e la sua tinta è quella che le dà il nostro stesso sangue. Come potrà ritenersi diletteantismo la filosofia se si dice che è questa medesima cosa e adempie a questa medesima funzione? Come potrà perdere d'interesse la filosofia se si dice che essa non è la verità, nè come un sistema nè come l'insieme storico dei sistemi, che la sua attrattiva sta appunto non nel dare delle conclusioni, ma nel presentarci dei problemi, che se questi divenissero soluzioni la cosa sarebbe finita, l'interesse terminato — precisamente come l'interesse dell'arte sta nel darci, non soluzioni di problemi, ma posizioni di situazioni? ¹

La filosofia e l'istinto

Ma se la metafisica è lirica, se i sistemi filosofici sono la ripercussione che le cose danno negli animi nostri, l'espressione dell'impressione che ci fanno — esattamente come l'arte, e solo con forme speciali di elaborazione concettuale, le quali non la differenziano per natura dalla lirica, più che la forma della canzone differenzi questa dal sonetto, o quella della novella separi questa dal romanzo, o, anche, più che la forma del romanzo faccia di questo un prodotto di natura così diversa dalla lirica come è rispetto a questa un trattato di matematica — allora, ne consegue che il più massiccio degli errori hegeliani è la proposizione che tanto più la storia della filosofia sia vera storia (per il che Hegel intende storia

(1) « L'essere, il Pensiero, la Verità, il Bene, questi sono i problemi religiosi, e di questi è da vedere se la filosofia sia in grado di risolverli: solo quando li abbia risolti, si potrà decidere se per la conoscenza irrazionale sia finita — o se non finirà insieme anche la filosofia. Quando infatti sapremo, di che potremo noi filosofare? » (FRACCAROLI, *L'Educazione Nazionale*, p. 93).

del movimento del pensiero puro) quanto minor importanza attribuisce agli individui particolari ¹. Precisamente il contrario è vero. « Al presente (osservava già giustissimamente il Credaro ²) non è chi possa scientificamente sostenere l'opinione dell' Hegel che un sistema filosofico scenda dai precedenti unicamente per una necessità logica, e che quindi la storia della filosofia si possa e debba costruire con un procedimento speculativo e dialettico. Ogni sistema di scienza speculativa ha, nelle disposizioni e qualità intellettuali e morali dell' uomo che l' ha concepito, un fattore invidiabile assai forte, in generale non bastevolmente apprezzato. Se questo non fosse, come si potrebbero spiegare le tanto differenti direzioni nel campo della speculazione che si hanno e si ebbero fra pensatori nati e vissuti in condizioni esterne fra loro non molto disuguali? Tutti hanno studiato le opere principali dei più grandi filosofi; ma quale diverso frutto ne hanno tratto? A quanta varietà e differenza di concepimenti non furono essi condotti? ». Ciò, insomma, che, al contrario di quanto vuole Hegel, ha maggiore importanza per la storia della filosofia è la personalità, appunto perchè il sistema metafisico, essendo lirica, non può essere, come questa, che l' espressione d' un temperamento personale ³.

(1) « Die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freier Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subject ist » (*Op. cit.*, *Werke*, vol. 13, p. 12). Concetto ripetuto dal Croce, pel quale la storia della filosofia (a differenza della storia della poesia) « si configura in storia di concetti senza persone » (*Storiografia* pag. 132).

(2) *Lo Scetticismo degli Accademici* (Milano, 1893, vol. I, p. 96).

(3) Anche in qualcuno dei nostri più recenti e intelligenti storici della Filosofia questo concetto comincia a riprendere piede presso di noi. « Sotto un sistema filosofico vi è sempre un temperamento »

Czolbe pensava che « il materialismo e il sistema contrario nascono entrambi non dalla scienza e dall' intelligenza, ma dalla fede e dal temperamento morale » e che « una certa composizione chimica e fisica della materia cerebrale potrebbe essere appropriata al bisogno religioso, un' altra al bisogno ateo » ¹. A parte la forma paradossalmente materialistica, il concetto è vero. Se i punti di vista filosofici fondamentali sono sempre gli stessi, ciò che spiega il ripresentarsi di questo o di quello, la ricostruzione che questo o quel filosofo nel suo sistema presenta dell' uno o dell' altro, l' adesione infine che all' uno e all' altro dà ognuno di noi, è unicamente il nostro temperamento, la nostra natura profonda con le sue visuali irriducibili e i suoi bisogni che non nascono da ragioni ma che creano essi le proprie ragioni, è insomma il « fondamento che natura pone ». La visuale e il temperamento ottimistico crea e accetta sistemi che travolgono a buon fine i fatti più tristi e fanno del mondo una teofania, con una tenacia che urta profondamente e sembra insipienza e menzogna al temperamento e alla visuale pessimistica che invece costruisce o accetta sistemi in cui ogni evento più lieto è interpretato sotto una luce disperante. Colui nel quale è imperioso il bisogno di credere in un ordine del mondo, creerà o farà suoi sistemi teistici, mentre trionferà la concezione atea nel temperamento in cui predomina una visione della vita più

(scrive il Bignone), e « nel passato noi cerchiamo un'anima e una coscienza, con i suoi tratti personali, con le sue attitudini a sentire, a giudicare la vita in gioia e in dolore; cerchiamo insomma un temperamento, un tipo umano da aggiungere alle nostre esperienze spirituali » (*Empedocle*, Torino, 1916, pp. 23 e 28). Anche il Bodrero nella prefazione al suo *Eraclito* (Torino, 1910) ci sembra affermare questo concetto della filosofia come « emanazione personale », come « creazione dell' uomo » non sottoposta alla coazione intellettuale che deriva dal ritenere « che la verità è identificata con la realtà ».

(1) Citato da LANGE, *op. cit.*, ed. cit., II, 136.

arida e sconsolata, colpita e signoreggiata soprattutto dagli elementi dell'« assurdo » e del « caso ». L'occhio di costui vede e dà rilievo soltanto a ciò che v'è di stridente e mal connesso e ne ricava che il cosiddetto ordine del mondo è un grossolano press' a poco, un adattamento eretto da noi come meglio si poteva su di un fondo di cieca casualità. All'occhio di colui le sconnessioni appaiono saltuarie e accidentali, sfumate nella lontananza e nello sfondo del quadro, ed egli non scorge che le regolarità che persistono nella solida impalcatura essenziale delle cose. È sempre la struttura dell'occhio che fa vedere così o così, « o gli atomi o la provvidenza », secondo il dilemma che si presentava ad ogni momento allo spirito di Marco Aurelio ⁽¹⁾; che fa quindi costruire od accettare l'uno o l'altro dei motivi fondamentali della speculazione. Se sarà occhio virgiliano vedrà

Esse apibus partem divinae mentis; (2)

ma se sarà occhio lucreziano scorgerà

Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum: tanta stat praedita culpa. (3)

E questi appunto — poichè rispetto alle quattro concezioni ora accennate, ognuno è costretto a scorgerci ciò che si rilutta a scorgerci rispetto ad altre, vale a dire che nè l'ottimismo nè il pessimismo, nè il deismo nè l'ateismo, si possono conciliare in una sintesi unica, ovvero imporre o ridurre al silenzio per

(1) IV, 3; VI, 10; X, 6; XII, 14.

(2) *Geog.*, IV, 226.

(3) *De R. N. V.* 198.

ragioni, come una verità o un errore d'astronomia o di fisica (da quanto tempo ciò sarebbe avvenuto, se fosse possibile, nel dibattito millenario!) e che quindi se essi ripullulano sempre di nuovo è perchè sgorgano non dalla « scienza », non dalla « verità », non dal « pensiero puro », ma da forme irriducibili di temperamento ¹ — questi appunto, diciamo, sono gli esempi più ovvi per dimostrare che i sistemi metafisici e il loro incrociarsi ed alternarsi sono dovuti al modo fondamentale di vedere e interpretare le cose, il quale non si forma per ragioni nè per ragioni si riduce, ma, irragionato in sè e nel suo profondo, fa germinare le sue ragioni; sono dovute all'indole in sè immotivata che motiva e determina il senso di importanza maggiore che diamo a questo o a quell'elemento della realtà; sono dovuti, per usare la nota espressione di Nietzsche, all'« ordine in cui sono collocate le intime tendenze » del nostro essere ²; o, in altre parole, alle tendenze istintive della nostra natura.

Nè può più apparire anacronismo, stonatura o ignoranza dell'ultimo figurino, il riaffermare ciò, se il più sottile metafisico dei nostri giorni poco tempo fa confessava d'essere venuto nel segreto dei suoi appunti personali alla conclusione che « la metafisica è la scoperta di cattive ragioni a sostegno di ciò che crediamo per istinto, e lo scoprire quelle ragioni è esso stesso un istinto » ³.

(1) Si rifletta alla giusta osservazione del Boutroux (nella pref. alla traduz. francese dello Zeller): « Chi oserebbe preargomentare (*préjuger*) le opinioni filosofiche d'un uomo delle sue conoscenze scientifiche? »

(2) *Al di là del Bene e del Male*. — Vedine il commento in DE GAULTIER, *De Kant à Nietzsche*, p. 251 e seg. e in RIEHL, *Nietzsche* (it., p. 15 e seg.).

(3) F. H. BRADLEY, *Appearance and Realty*, (Pref., p. XIV).

Al di là del vero e del falso

Nella filosofia del Croce trova luogo il principio che « quale la conoscenza, tale la volontà » ¹. Ma si tira un velo sulla reciproca, anch'essa vera, che quale la volontà tale la conoscenza ². La verità di questa seconda proposizione deriva necessariamente da quella della prima. Quando, infatti, si dice « quale la conoscenza, tale la volontà », si vuole evidentemente dire che la volontà è diversa e che questa diversità si spiega con una conoscenza diversa. Si ammette, dunque, una diversità nel modo di conoscere. Ma perchè la conoscenza è diversa? Non lo può essere se non perchè tale la fa la nostra fondamentale attività volontaria. Perchè si può dire: *quale è la conoscenza?* Solo perchè essa è *quale* la nostra totale vita volitiva ce la dà. Se, p. e., la conoscenza è pessimista, la volontà sarà (poniamo) inerte. Ma perchè la conoscenza sarà pessimista? Solo perchè è già improntata e foggata così dal fondamentale modo di essere del nostro temperamento o del nostro « umore », ossia dai nostri stati di ordine volitivo. Il fatto che, se è vero che « quale la conoscenza tale la volontà », è del pari vero che « quale la volontà

(1) *La Filos. della Pratica* p. 23.

(2) Sebbene essa risulti da quanto è detto in *Filos. della Pratica* p. 30 e in *Estetica* (IV. ediz.) p. 57. Ivi nella pagina precedente, il Croce aveva scritto: « un conoscere indipendente dal volere, è (almeno in certo senso) pensabile; una volontà indipendente dal conoscere, è impensabile ». Ma se poi si afferma che « noi non vogliamo le cose, perchè le conosciamo utili o buone; ma le conosciamo utili o buone, perchè le vogliamo » (*Est.* p. 57), sembrerebbe con ciò, in contraddizione all'asserto precedente, riconosciuta la priorità e la precedenza del volere rispetto al conoscere. Però tale ammissione, che par sfuggire al Croce inconsapevolmente e senza chiara coscienza della portata che ha, resta senza conseguenze nella sua filosofia, chè altrimenti da questa dovrebbe sparire il « concetto puro ».

tale la conoscenza », deriva, insomma, dalla unificazione di conoscenza e volontà, dalla cancellazione delle facoltà separate dello spirito, dall'unità dell'io.

Intanto, nel crocismo si afferma che si vuole secondo si conosce; ma si sorvola sul punto, necessariamente altrettanto vero, che si conosce secondo si vuole, secondo cioè la nostra volontà permanente e profonda (passione, temperamento, istinto), la quale determina la nostra conoscenza, la colorisce, la impronta di sè, e ci fa scorgere le cose alla sua stregua e traverso alla sua lente. Si sorvola sul fatto che (per applicare al caso un'espressione, non del volontarista Duns Scoto, ma dell'intellettualista Tomaso d'Aquino) la ragione, non solo, come egli diceva, impera, ma altresì, aggiungiamo noi, ci fa conoscere *praesupposito tamen actu voluntatis* ¹. Si sorvola, insomma, sulle chiare conseguenze del fatto che, non nell'anatomia, ma nella vita dello spirito conoscenza e volontà sono assolutamente una cosa sola.

Ma affermata esplicitamente, come è d'uopo, anche la proposizione che « quale la volontà tale la conoscenza », ne consegue che non è già una particolarità dell'errore, che lo distingue dalla conoscenza vera, quella di essere *ateoretico*, ma che invece ogni conoscenza filosofica si può dire del pari *ateoretica*, nel senso che nessuna conoscenza è *puramente* teorica e tale da reggersi sul terreno teorico ad esclusione di ogni altra; che non c'è ragion *pura*, ma ragione sempre variamente « informata » e colorata dalla volontà e dalla passione, e a cui queste dan l'indirizzo e dettano le soluzioni; che quindi nulla nel campo della filosofia è *dimostrabile*, vale a dire tale da essere stabilito o refutato con prove per tutti logicamente costringenti; che (come avvertiva il Re-

(1) *Summa Theol., Prima Secundae, Qu. XVII, Art. I.*

nouvier) « la metafisica, nel suo insieme, è al di sopra della dimostrazione » ¹; che infine (come diceva Hume) l'essere convinto d'un principio non è se non il fatto che un'idea mi colpisce più fortemente, e il dar la preferenza ad un ordine di argomenti sopra un altro non è se non una decisione del mio sentimento circa la superiorità della loro influenza, per cui, non solo in poesia e in musica, ma anche in filosofia dobbiamo seguire il nostro gusto ².

Per quanto l'illusione soggettiva possa abbagliare taluno circa la forza logica delle prove che affaccia a sostegno delle sue soluzioni, chi può allucinarsi fino al punto da ritenere che le sue prove siano *decisive*, che dopo venticinque secoli le sue prove decidano la discussione filosofica, e quindi la chiudano, sicchè dopo di lui essa s'arresti? Ed ecco, quindi, che della metafisica è proprio vero quello che, per usare le parole di Kant, è vero per il bello: che, cioè, non si può deciderne mediante prove ³. Se questa è una delle caratteristiche del bello, tale caratteristica appartiene pienamente anche alla metafisica. Sotto la medesima rubrica dell'indimostrabilità si raccolgono del pari metafisica e bellezza. E della filosofia, quindi, quanto della bellezza e dell'arte, si può con tutta verità dire che essa, come è al di là del bene e del male, così è *al di là del vero e del falso*.

(1) *Les Dilemmes de la Metaphysique pure* (Paris, Alcan 1901, pagina 2).

(2) « All probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc'd of an any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence » (HUME, *Treatise of Human Nature* L. I, P. III Sez. VIII; pag. 103 dell'ediz. Selby-Bigge, Oxford, 1896).

(3) *Critica del Giudizio* paragr. 56 e seg.

INDICE



PREFAZIONE pag. v

Pro aris et focis, p. v-xi. — Confessioni e battaglie, p. xi-xvii. — La difesa dello scetticismo, p. xvii-xxv. — Lo scetticismo e il pensiero italiano, p. xxv-xxix. — Lo scetticismo e il momento attuale, p. xxix-xlvi.

LA GUERRA pag. 1-59

La Guerra e l' « assolutismo », p. 3-4. — La cecità della ragione, p. 4-7. — Il cammino cieco del mondo, p. 8-12. — Perchè non si prevederebbe il futuro?, p. 12-14. — La storia che non si conosce, p. 15-19. — « Senza umano accorgimento », p. 19-21. — Il sofisma dell' « universale », p. 21-28. — Gli equivoci dell' universale kantiano, p. 28-33. — Gli artifici degli « assolutisti », p. 33-38. — Il significato del disaccordo, p. 38-42. — I platonisti dei valori, p. 42-45. — L' urto delle « evidenze » e la guerra, p. 45-48. — L' irriducibilità delle diverse « sintesi », p. 48-54. — La guerra distrugge l' universalità kantiana, p. 54-58. — La « pluriversalità » della ragione, p. 58-59.

IL DIRITTO pag. 61-204

I. *Il Principio* p. 63-133. — La Filosofia del diritto di Alcibiade, p. 63-64. — Legge e libertà, p. 65-70. — Un sofisma dogmatico p. 70-73. — La fabbricazione della

« volontà generale ». Rousseau, p. 73-76. — Il giuoco di prestigio « assolutista », p. 76-81. — La fabbricazione della « volontà universale ». Kant, p. 82-86. — La fabbricazione dell' universalità in Fichte ed Hegel, p. 86-88. — Le istituzioni politiche come universalità del volere. Green, p. 89-90. — Le istituzioni come volontà « razionale » o idee etiche. Bosanquet, p. 91-94. — Lo « spirito popolare » e la società-organismo, p. 94-97. — La filosofia del diritto del Leopardi, p. 97-105. — La legge, o unanime o irrazionale, p. 105-110. — Unanimità o irrazionalità delle istituzioni, p. 110-114. — L'eticità « strumentale » del diritto, p. 114-124. — Il diritto naturale, p. 124-126. — L'ondeggiamento dell' idea di giustizia, p. 126-128. — L'impossibilità di essere « giusti », p. 128-131. — I litigi e il loro significato, p. 131-133.

II. *Le Applicazioni*, p. 134-204. — 1.º) Il diritto costituzionale. Firenze e Venezia, p. 134-136. — O Stato o libertà, p. 137-140. — Costituzione e Rivoluzione, p. 140-143. — Le dissidenze e il governo, p. 143-145. — 2.º) Il Diritto civile. Il contratto, p. 145-150. — Il matrimonio e il ripudio, p. 150-153. — 3.º) Il Diritto penale. Beccaria e Kant, p. 153-155. — Che cosa è delitto?, p. 156-159. — La teoria del male e dell' errore, p. 159-171. — 4.º) Il diritto internazionale. I trattati sempre « pezzi di carta », p. 171-177. — L'impossibilità della « giustizia » internazionale, p. 177-183. — L'autodeterminazione dei popoli, p. 183-191. — La pace e la guerra, p. 191-203. — Conclusione, p. 204.

LA FILOSOFIA pag. 205-306

L' « assolutismo », p. 207-208. — Hegel Cuor-contento, p. 208-214. — L'identità hegeliana di filosofia e storia,

p. 215-220. — Riecheggiatori tedeschi dell' identità hegeliana, p. 220-225. — L' hegelianismo cousiniano, p. 225-229. — Identità di « spirito » e storia in Cousin, p. 230-235. — Il dogmatismo idealista in Italia, p. 235-241. — L' idealismo « attuale », ovvero il porcellino di Pirrone, p. 241-248. — L' « identità » hegel-cousiniana tradotta in italiano, p. 249-254. — L' assolutismo e l' errore, p. 254-260. — La molteplicità degli « spiriti » filosofici, p. 260-265. — La filosofia definitiva o dell' epoca », p. 265-277. — Il processo per antitesi, p. 277-280. — Il concetto di classificazione, p. 280-288. — La filosofia come lirica, p. 288-299. — La filosofia e l' istinto, p. 299-303. — Al di là del vero e del falso, p. 304-306.



CORREZIONI ED AGGIUNTE

p. 34 r. 10 *riassume* . . . *sussume*.

p. 48 (fine del paragrafo)

(aggiungere : Se il tribunale fosse un' istituzione razionale... non esisterebbe. Le ragioni non sarebbero in dissenso, o, quando lo fossero, si metterebbero d' accordo direttamente tra di loro, diventerebbero una ragione sola, una si fonderebbe almeno parzialmente con l' altra, ossia una accoglierebbe spontaneamente, farebbe suo, approverebbe il punto di vista dell' altra. Si ricorre al tribunale appunto perchè non si può fare così. Appunto perchè una ragione dice dell' altra : è irriducibile, non si può accordarsi con essa, bisogna far intervenire il giudice. Chi perde, adunque, non avendo voluto accordarsi e fondersi, riconoscere e far sua (almeno parzialmente) l' altra ragione, si trova sempre di fronte la sentenza come un fatto che non quadra con la sua ragione (tanto è vero che perciò appunto che non ammetteva come razionale ciò che la sentenza ora pronuncia, adì il tribunale). La sentenza è adunque sempre per chi perde un fatto irrazionale, che viene alla luce per vie irrazionali e si regge da ultimo sulla semplice forza.

p. 52 r. 5 *convoca* . . . convoca o parla di convocare.

p. 65 r. 14 *umanità* . . . unanimità.

p. 73 r. 18 *aggiungere* : . Nel pensiero antico questa idea era stata affermata da Cicerone, il quale fonda la dimostrazione che il diritto nasce non dall'opinione ma dalla natura, sul concetto che « nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. Quod si depravatio consuetudinum, si opinionum varietas non imbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque caepisset, sui nemo ipse tam similis esset, quam omnes sunt omnium ». (*De Leg.* I, XI.).

p. 275 n. 1 r. 36 *L. II, 5* . . . *L. II. c. v, n. 40-41*

ibidem; *aggiungere* : . . e v. inoltre *L. I, c. XIII, n. 34*
(nella trad. Bissolati p. 125).

Finito di stampare
nella tipografia Luigi Parma e C.
in Bologna
il 25 marzo 1919

PROPRIETÀ LETTERARIA